لو جعلنا تعليم المنطق نفس العلم بالاستدلالات من حيث المباحث المذكورة [illegible] لو جعلناه [illegible]
هذه المباحث فلا جرم كان في [illegible] الشفا ان ذكرنا في الشفا ان المعرفة ادراك الجزئي [illegible] ادراك الكلي
والقوانين المنطقية [illegible] العلم بالاستدلالات العقلية من مبادي [illegible] الى مطالب مجهولة [illegible]
[illegible] الى [illegible] منه كيفية تركيب الجسم والمؤلف والمحدث [illegible] العلم بان الجسم [illegible]
[illegible] الجسم [illegible] حقيقة الجسم وحقيقة الحدوث فالمثال علم والمستفاد منه علم [illegible]
[illegible] فاما الطب فانه عبارة عن تعليم حفظ الصحة وازالة المرض وذلك امور كلية لكن المستفاد من [illegible]
[illegible] حفظ صحة الاشخاص المعينة وازالة امراضهم وتلك امور جزئية وادراكها هو المسمى بالمعرفة [illegible]
[illegible] في الموضعين وقوله واحوال تلك الامور فاعلم ان تلك الامور هي الماهيات الحاضرة في الذهن
[illegible] من كل الوجوه لافادة العلم بالمجهول اذ ذلك الاستعداد لاجل عوارض تعرض لها [illegible] الذهن [illegible]
والموضوعية والجنسية والفصلية والذاتية والعرضية فان الماهيات بحسب كونها [illegible] لا تستعد
[illegible] والمحدود [illegible] الجهات التي [illegible]
[illegible] الاستدلالات [illegible] نفس الاستدلالات ومن تلك الجهات التي لتلك الامور التي بحسبها [illegible]
فاما تعليم [illegible] تلك الامور ففي كتاب قاطيغورياس واما تعليم الجهات التي باعتبارها تستعد تلك الامور
لوقوع الاستدلالات [illegible] ففي كتاب ايساغوجي واما تعليم [illegible] الاستدلالات انولوطيقا [illegible] ولما
كان الشيخ [illegible] كتاب قاطيغورياس ليس من المنطق لاجرم ذكر ان المنطق يبحث عن الاستدلالات وعن احوال الامور
التي عنها الاستدلالات ولم يذكر ان المنطق يبحث عن تلك الامور التي فيها تلك الاحوال وقوله وعدد اصناف
ما ترتيبه الاستدلال فيه [illegible] جار على الاستقامة واصناف ما ليس كذلك اقول [illegible] معناه [illegible]
اصناف الترتيب الذي يحصل فيه الترتيب والهيئة جاريان على الاستقامة وعدد اصناف الشيء الذي لا يكون
[illegible] هو البرهان والخطابة والجدل [illegible] والشعر والثاني [illegible] المغالطة والاستقراء
والتمثيل [illegible] العلامة والمثال والرسم اشارة وكل [illegible]
[illegible] الى غيرها [illegible] الى معرفة المفردات التي تقع فيها الترتيب والتاليف
[illegible] الوجه الذي لاجله يصلح ان يتالف منها [illegible] المنطقي الى ان يراعي احوال الالفاظ
المعاني [illegible] احوال التاليف [illegible] الوجود واما [illegible]
والقول [illegible] الوجود والاستمرار [illegible]
[illegible] على ترتيب امور [illegible]
[illegible] من التاليف فانه مهما كان الترتيب [illegible]
[illegible] الترتيب ليس [illegible]

[illegible] حرارات
[illegible]

فلاجرم كانت الخطابة مقدمة على الجدل وعن هذا قيل في الكتاب الالهي
ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة اي الخطابة وجادلهم بالتي هي احسن اخر الجدل عنها لما ذكرناه ولما تقرر ذلك
فالشيخ قدم في هذا الكتاب مبادي البرهان في العلميات ثم عقبها بمبادي الخطابة ثم اخر مبادي الجدل وهو الوضع
والتسليم لما ذكرناه وقوله الى امور غير حاضرة معناه ان المطلوب يجب ان لا يكون حاضرا في الذهن لان طلب الحاصل
محال فان قلت كما ان طلب الحاصل محال فكذلك طلب ما لا يعلم محال فانه اذا وجده كيف يعلم انه مطلوبه قلت
يعرف المطلوب بعد وجدانه له لعلمه السابق باجزائه ومفرداته والمطلوب ما كان ذلك بل التصديق وقوله وهذا
الانتقال [illegible] من ترتيب فيما يتصرف فيه وهيئة فاعلم انك قد عرفت ان طلب المجهول انما يكون بامور حاضرة في
الذهن لا بد وان يكون لها ترتيب مخصوص فاذن يكون هناك امور منها التاليف ويكون هناك ترتيب من تلك الامور
[illegible] هيئة حاصلة لذلك المجموع ومثاله السرير فانه لا بد من مادة عنها [illegible] ومن ترتيب
[illegible] الاجزاء [illegible] حاصلة لذلك المجموع بسبب ذلك الترتيب فكذلك الامور الحاضرة في الذهن [illegible] مادة [illegible]
[illegible] تلك الاجزاء يكون [illegible] المجهول تلك الهيئة في ذلك المجموع وقوله وذلك الترتيب والهيئة قد يقع على وجه صواب
وقد يقع لا على وجه صواب فاعلم ان الخطا لا يقع في المادة اصلا لان المادة هي تلك المفردات وهي تصورات
وقد بينا انه لا يمكن وقوع الخطا فيها بل الخطا انما يقع في الترتيب واما وقوع الخطا في الهيئة فانه يكون تبعا لوقوع
[illegible] الترتيب لان الهيئة معلولة الترتيب في صحتها وفسادها ولهذا قدم الترتيب على الهيئة وقوله وكثيرا
[illegible] الوجه الذي ليس بصواب شبيها بالصواب او موهما انه شبيه به فاعلم ان الشبيه بالصواب هو القياس
[illegible] السوفسطائي والموهم انه شبيه بالصواب هو القياس المشاغبي والسوفسطائي في مقابلة الحكيم والمشاغبي
في مقابلة الجدلي فكما ان المشاغبي انما كان مشاغبيا لان ظاهره هو ان مقدماته مشهورة من مبادي الجدل وباطنه
[illegible] بل مقدمات غير مشهورة في الحقيقة ولا هي مبادي قياس جدلي كذلك السوفسطائي ظاهره
انه صحيح ومناسب للصناعة وباطنه ليس كذلك قال فالمنطق علم يتعلم منه ضروب الانتقالات
من امور حاصلة في ذهن الانسان الى امور مستحصلة قال الداعي الى الله قدس الله روحه اما بيان ان المنطق
[illegible] ولسائل ان يسال ويقول لماذا لم يقل الشيخ فالمنطق علم بضروب الانتقالات بل قال علم يتعلم منه
[illegible] وايضا لم لم يقل علم يتعرف فيه ضروب الانتقالات كما قال في حد الطب علم يتعرف منه احوال بدن
الانسان [illegible] الاول هو ان الانتقال انما يكون من شيء معين الى شيء معين وذلك انما يكون في مادة معينة
[illegible] ومبادي معينة بل يعلم القانون الكلي الذي يتعلم
[illegible] المنطق علم يتعلم منه ضروب الانتقالات [illegible]
[illegible] ان المنطق ليس كله بحثا عن الانتقالات فان العلم
[illegible] تعليم لامور ولا يكون تعليم الانتقالات الا بعد تعليمها

[illegible]

[illegible] كانت الصور السطحية المتوقفة تكونها على اجتماع امور لا تتم الا مع ترتيب مخصوص لتلك المفردات لا جرم بدا الشيخ
بذكر الترتيب فقال [illegible] المتوقف على ترتيب الاشياء ثم قبل ان ذكر مجموع هذه القضية استدرك وقال بل
[illegible] التاليف الذي هو اعم من الترتيب وذلك محوج الى معرفة المفردات التي تقع فيها الترتيب والتاليف وقوله
[illegible] من كل وجه بل من الوجه الذي لاجله يصلح ان يتالف منها ما معناه ان الباني يجب عليه البحث عن المفردات التي يتخذ
منها البيت وهو الخشب واللبن والجص من حيث انها مستعدة لقبول الصورة البيتية لا من جميع جهاتها فانه لا
يجب عليه من حيث هو بان ان يعرف ان اللبن هل هو مركب من اجزاء لا تتجزى ام لا وهل هو مركب من الهيولى والصورة
[illegible] ذلك فاعلم ان الذين يجعلون كتاب المقولات من المنطق يحتجون بان المنطق يبحث عن تركيب المفردات
[illegible] مخصوصة فلا بد من معرفة تلك المفردات وهي الاجناس العالية لكن الشيخ يبطل ذلك بان الباحث عن التركيب
[illegible] احتاج الى الجزئيات المستعدة لقبول التاليف وذلك هو البحث عن جنسيتها وفصليتها وذاتيتها
[illegible] موضوعيتها ومحموليتها فاما البحث عن حقائق تلك الامور وطبايعها وكيفية انقسامها
الى انواعها وعن خواصها فذلك خارج عن المنطق بل لا ينفع المنطقي بذلك اصلا الا من حيث انه تقوى على
ايراد الامثلة الكثيرة في كل باب وذلك ايضا مما يتوقف على تعلم كتاب المقولات بل له ان يتصور الامثال سواء كانت
صحيحة او باطلة لتفهيم الغرض وقوله ولذلك ما يحوج المنطقي الى ان يراعي احوال الامور احوال المعاني المفردة
[illegible] منها الى مراعاة احوال الترتيب يعني سلك الاحوال التي عددناها اشارة ولا بين اللفظ والمعنى علاقة
وربما اثرت احوال في اللفظ في احوال في المعنى ولذلك يلزم المنطقي ايضا ان يراعي جانب اللفظ المطلق من حيث
ذلك غير مقيد بلغة قوم دون قوم الا فيما قل التفسير للاشياء اربع مراتب في الوجود الوجود الخارجي والذهني
والالفاظ التي في الكتابة والكتابة دالة على الالفاظ لاما لو احتجنا الى ان يضع ما ذاكر [illegible] مصورة [illegible]
[illegible] النقوش [illegible] هو الحد الذي لا يمكن الانسان [illegible] مواد الكلم [illegible]
[illegible] التي هي مواد الكلم نقوشا بسيطة وجعلوا تركيب تلك النقوش محاذيا لتركيب تلك الاصوات
[illegible] واما اللفظ فانه غير دال على الخارج بدليل انك اذا رايت [illegible] وظننته
[illegible] سميته [illegible] اذا دنوت منه وعرفت حيوانا [illegible] ظننته طيرا سميته بالطير ثم اذا ازداد
القرب وعرفت انسانا سميته بالانسان فاختلاف التسميات عند اختلاف الخيالات يدل على ان الاسامي
دالة على الصور الذهنية لا على الامور الخارجية ومن عادة القوم ان يسموا الصور الذهنية معاني
[illegible] لهذا [illegible] قوله ان بين اللفظ والمعنى علاقة اي اللفظ ليس له دلالة بالذات وبالاصالة الا
على المعاني الذهنية وقوله وربما اثرت احوال في اللفظ في احوال في المعنى [illegible] ان ذلك
[illegible] الالفاظ [illegible] ولا تصدق على الجميع وقد يكون بالعكس وغير ذلك من الوجوه المعدودة
في باب القضايا المشتبهة من النهج السادس وفي اثناء النهج العاشر وقوله فلذلك يلزم المنطقي

ولو جعلنا تعليم المنطق نفس العلم بالموصلات من حيث المباحث المذكورة [illegible] ولو جعلناه [illegible]
هذه المباحث فالجزم كان في له اولى وجل الاشارة انه ذكر في الشفا ان المعرفة ادراك الجزء [illegible] ادراك الكلي
والقوانين المنطقية [illegible] والعلم بالاستدلالات العقلية من مبادي محصوصة الى مطالب محصوصة ومكون ذلك [illegible]
[illegible] الى المطالب [illegible] منه كيفية تركيب الجسم والمؤلف والمحدث [illegible] يحصل العلم بان الجسم محدث [illegible]
الجسم العقلي [illegible] الجسم [illegible] وحقيقة الجسم وحقيقة الحدوث فالمنقال علم والمستفاد منه علم [illegible] المستفاد [illegible]
[illegible] فامثال الطب فانه عبارة عن تعليم حفظ الصحة وازالة المرض وذلك امور كلية لكن المستفاد من ذلك [illegible]
[illegible] حفظ صحة الاشخاص المعينة وازالة امراضهم وتلك امور جزئية وادراكها هو المسمى بالمعرفة فظهر [illegible]
[illegible] الموضعين قوله واحوال تلك الامور فاعلم ان تلك الامور هي الماهيات الحاضرة في الذهن
[illegible] من كل الوجوه لافادة العلم بالمجهول [illegible] ذلك الاستعداد لاجل عوارض تعرض لها [illegible] الذهن [illegible]
والموضوعية والحسية [illegible] والذاتية والعرضية فان الماهيات بحسب كونها [illegible] لا تستعد
[illegible] للمجهول [illegible] تعرض لها من المجهولية والموضوعية تستعد لان تحصل اجزاء للحج فظهر الفرق بين الاشياء
[illegible] الاستدلالات [illegible] نفس الاستدلالات ومن تلك الجهات التي لتلك الامور التي بحسبها تستعد لتلك [illegible]
فامثال تعليم حقايق تلك الامور في كتاب قاطيغورياس واما تعليم الجهات التي باعتبارها تستعد تلك الامور
[illegible] الاستدلالات فهو كتاب ايساغوجي واما تعليم [illegible] الاستدلالات انولوطيقا الاولى والثاني [illegible]
[illegible] كتاب قاطيغورياس ليس من المنطق [illegible] ذكر ان المنطق يبحث عن الاستدلالات وعن احوال الامور
التي عنها الاستدلالات ولم يذكر ان المنطق يبحث عن تلك الامور التي فيها تلك الاحوال وقوله وعدد اصناف
[illegible] الاستدلال فيه [illegible] ان حفظ الاستقامة واصناف ما ليس كذلك اقول [illegible] معناه [illegible]
اصناف الترتيب الذي يحصل فيه الترتيب والهيئة جاريان على الاستقامة وعدد اصناف الشيء الذي لا يكون
[illegible] هو البرهان والخطابة والجدل الجيد والرسم والشاني [illegible] المغالطة والاستقراء
والتمثيل ومن باب الاقوال الشارحة العلامة والمثال والاسم الاشارة وكلامه [illegible] من [illegible] الاشياء
[illegible] منها الى غيرها [illegible] ذلك [illegible] الى تعرف المفردات التي تقع فيها الترتيب والتأليف
[illegible] الوجه [illegible] لا يصلح ان [illegible] ولذلك ما يحوج المنطقي الى ان يراعي احوال الالفاظ
المعاني المفردة ثم يتوصل منها الى مراعاة احوال التاليف التفسير الذي هو الوجود وانما سمي المعنى
[illegible] المطابق للامور [illegible] حقا لانه يستحق الوجود والاستمرار والتحقق [illegible]
[illegible] يتوقف على ترتيب امور [illegible] [illegible]
[illegible] من التأليف فانه مهما كان المرتب [illegible]
[illegible] المرتب ليس [illegible] ذلك ترتيب بل [illegible]

ان يراعي جانب اللفظ المطلق معناه ظاهر وكتب اليه واجد فقال انك ذكرت في سائر الكتب ان المنطقي من حيث هو منطقي ليس له شغل اولي بالالفاظ وذلك مناقض للكلام المذكور ههنا فاجاب انه يجوز ان البحث عن الالفاظ واجبا على المنطقي لكن لا بالقصد الاول فان الالفاظ اذا كانت جارية مجرى الادوات والالات كان الاشتغال بها واجبا ولكن لا يكون ذلك مقصودا بالقصد الاول وقوله من حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم الا فيما يقل معناه ان البحث عن اللغات قد يكون على نحو مثل قولنا الالفاظ الدالة اما اسم واما فعل او حرف ودلالتها اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام فامثال ذلك ابحاث عامة في اللغات كلها وقد يكون بحثا خاصا بلغة قوم دون قوم فالاول مما يجب على المنطقي التعرض له والثاني خارج عن المنطق الا فيما يقل معناه ان المنطقي قد ينبه في بعض المواضع القليلة الحاجة الى احوال اللغات خاصة وذلك كان لفظان دالان على معنيين لا يعرف كل واحد منهما من الاخر بحيث لا يعرف الفرق بينهما الا الخواص ... يعرض للظاهريين ان يستعملوا كل واحد منهما مقام الاخر لظنهم انه لا تفاوت بينهما في المعنى وعند ذلك يجب على المنطقي المتكلم بتلك اللغة تحصيل مفهوميهما واظهار الفرق بينهما لئلا يقع الغلط مثل انا اذا قلنا الانسان حيوان وقلنا الانسان هو الحيوان فيظن في الظاهر انه لا فرق بينهما وفي التحقيق الاول يفيد الحمل فقط والثاني يفيد حصر المحمول في الموضوع فلا جرم وجب على المنطقي العربي ان يشير الى الفرق بينهما وكذلك اذا قلنا الاسى من ب ج وقلنا الشي من ب ج مادام ب فيظن انه لا تفاوت بينهما وليس الامر في نفس كذلك فعند ذلك لا بد من اظهار الفرق بين مفهوميهما والمرد كلمة مذكورة في الاشارة الى قبل الاشارة الاخيرة من النهج الثالث اشارة ولان المجهول بازاء المعلوم وكان الشي قد يعلم تصورا ساذجا مثل علمنا بمعنى اسم المثلث وقد يعلم تصورا معه تصديق مثل علمنا بان كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين كذلك الجهل قد يحصل من طريق التصور فلا يتصور معناه الى ان تتعرف مثل ذي الاسمين والمنفصل وغيرهما وقد يجهل من طريق التصديق الى ان نعلم مثل كون القطر قويا على ضلعي القائمة الى نوترها فالسلوك الطبيعي من المعلوم الى المجهول اما ان يتجه الى تصور يستحصل واما ان يتجه الى تصديق يستحصل وقد جرت العادة بان يسمى الشي الموصل الى التصور المطلوب قولا شارحا فمنه حد ومنه رسم ونحوه وان يسمى الشي الموصل الى التصديق المطلوب حجة فمنه قياس ومنه استقراء ونحوه وفيهما ايضا من الحاصل الى المطلوب فلا سبيل الى ادراك مطلوب مجهول الامن قبل حاصل معلوم ولا سبيل ايضا الى ذلك مع الحاصل المعلوم الا بالتفطن للجهة التي لاجلها صار موديا الى المطلوب التفسير اعلم ان الجهل قد يكون بسيطا وهو عدم العلم وقد يكون مركبا وهو اعتقاد مضاد له وكل واحد منهما مقابل للعلم الا ان الاول يقابله تقابل عدم العلم والثاني تقابل التضاد والشيخ اراد ههنا بالمجهول الجهل البسيط فان صاحب الجهل المركب اشتغل الى انه يعتقد انه عالم بما جهل له ومع هذا الاعتقاد لا يمكنه طلب العلم وقوله فكما ان الشي قد

تصورا ساذجا مثل تصورنا معنى اسم المثلث فاعلم ان التصور الساذج هو ان يقع في الذهن صورة ولا يحكم عليها بشي يحكم عليها بالسلب فان عدم الحكم مغاير للحكم بالعدم لان في الحكم بالعدم الحكم ثابت والمحكوم غير ثابت وفي عدم الحكم لا يكون الحكم ثابتا واما قوله معنى اسم المثلث ولم يقل معنى المثلث لان التصور على قسمين تصور بحسب الاسم وهو متقدم على التصديق فان من لا يفهم معنى اسم المثلث لا يمكنه التصديق بوجوده وتصور بحسب الحقيقة وهو متاخر عن التصديق فان ما لا وجود له لا حقيقة له في نفسه فلما قدم الشيخ ذكر التصور علم انه اراد التصور المتقدم على التصديق وذلك التصور بحسب الاسم فلهذا قال مثل تصورنا معنى اسم المثلث وقوله وقد يعلم تصورا معه تصديق لطيفة وهي ان بعض القوم يقولون العلم اما تصور واما تصديق وذلك مساهلة لان كل علم اما للعناد ولا معاندة بين التصور والتصديق فان التصديق مشروط بالتصور فكيف يعانده بل المعاندة بين حصول التصديق في التصورات وعدم حصوله الذي هو عبارة عن ساذجية التصور فلهذا صرح الشيخ ههنا بذلك قوله كذلك الجهل من طريق التصور فلا يتصور معناه الى ان نتعرف مثل ذي الاسمين والمنفصل فان قلت لم اذا قاس الشي المجهول على المعلوم في انقسامه ولم يقل المجهول قد يكون مجهول التصور وقد يكون مجهول التصديق قلت قلنا ان المراد بهذا الجهل الجهل البسيط وهو امر عدمي فلا يمكن ايراد القسمة على الملكة المقابل له واما ذو الاسمين والمنفصل فاعلم ان الخطوط المستقيمة اما ان تكون مفردة وهي التي يعبر عنها باسم واحد كقولك ثلثة واربعة وجذر خمسة وجذر ثمانية او مركبة وهي التي يعبر عنها باسمين كقولك ثلثة وجذر اربعة وجذر عشرة والمركب لا تخلو اما ان يكون كل واحد من قسميه اجم واما ان يكون احد القسمين منطقا والاخر اجم والذي يكون احد قسميه منطقا والاخر اجم اما ان يكون المنطق اطول او الاجم اطول فهو فضل اعظم قسمي ذي الاسمين على اصغرهما فاما الاقسام الستة لذي الاسمين والمنفصل ففي الهندسة وقوله وقد يجهل من طريق التصديق الى ان نتعلم مثل كون القطر قويا على ضلعي التي يوترها فاعلم ان معنى كون القطر قويا على ضلعي القائمة هو ان مربع وتر القائمة مساو للمربعين الكائنين من الضلعين المحيطين بتلك القائمة والسبب في اطلاق اسم القوي على ما ذكر في كتاب الشفاء وهو ان لفظ القوة وضعت لا اولا للمعنى الموجود في الحيوان التي بها يفعل الافعال الشاقة وضده الضعف ثم انه كان لذلك المعنى مبدا ولازم اما المبدا فهو القدرة ثم هو ان لا ينفعل من تلك الافعال لان الذي يزاول تلك الحركات الشاقة يعرض له ان ينفعل منها يصده عن اتمام فعل وكان ان ينفعل انفعالا محسوسا قيل ضعف وليست له قوة وانه له قوة وكان ان لا ينفعل دليل على المعنى الذي سميناه اولا قوة فلاجل ذلك سموا القدرة والامن التغير قوة ثم انهم لما استعملوا لفظ القوة في القدرة وللقدرة وصف انهم

وهي انها مبدا التغير من اخر في اخر من حيث انه اخر استعملوا لفظ القوة في ذلك المعنى حتى سموا الحرارة قوة لكونها مبدا من اخر في اخر وايضا للقدرة لازم اخر وهو ان يحصل لاجلها امكان الفعل والترك فنقلوا لهذا السبب اسم القوة الى الامكان وسموا الذي بالامكان وجوده موجودا بالقوة ثم سموا جهول ذلك الى فعلا وان لم يكن فعلا بل انفعالا فانه لما كان المسمى بالقوة اولا هو القدرة يسمى ما يقابله فعلا كذلك لما سموا الامكان قوة سموا ما يقابله فعلا ثم ان المهندسين لما وجدوا امر الخطوط من شانه ان يكون ضلعا لمربع وبعضها ليس يمكنه ان يكون ضلعا لذلك المربع جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كانه امر ممكن فيه وخصوصا وقد يتخيل بعضهم ان حدوث ذلك المربع هو بحركة ذلك الضلع على نفسه فهذا هو السبب في استعمال لفظة القوة في هذا المعنى على ما ذكره الشيخ قوله فالسلوك الطبيعي منا في العلوم ونحوها اما ان يتجه الى تصور يستحصل واما ان تصديق يستحصل فيه شانه انه لما كان المجهول الذي يطلب العلم به منقسما الى قسمين الجهل الطالب فيهما وقد جرت العادة بان يسمى الشي الموصل الى التصور المطلوب قولا شارحا فمنه حد ومنه رسم فاعلم ان القول الشارح اسم عام وضع لكل ما نفيد تصورا مجهولا ثم انه ان كان من الذاتيات يسمى حدا وان كان من العرضيات يسمى رسما وبالواجب خصصوا هذه الاسامي بتلك المسميات لان الحد في اللغة هو المنع وانما سمي الحد حدا لكونه مانعا من ان يدخل فيه ما ليس منه او يخرج عنه ما هو منه وهذا المنع لا يحصل الا بمقومات الشي فان العوارض انما تعرض بعد تمام الماهية ومتى تجمعت الماهية فقد تحقق ذلك المنع فلا يكون للشي من العوارض شي في ذلك المنع فظاهر ان اسم الحد يجب تخصيصه بالمركب من الذاتيات واما الرسم فمع ما خصصوه بالمركب من العرضيات لان ذلك لا يفيد حقيقة الشي بل يفيد رسما منه وظلا وخيالا وقوله ونحوه يشير الى ما عدا الحد والرسم من المعرفات الرديئة مثل التعريف بالمثال مثل ما يقال العلم موجود نسبته الى الذوق كنسبة اللون الى ... وكتبديل اللفظ الخفي باللفظ الاوضح منه قوله وان يسمى الشي الموصل الى التصديق المطلوب حجة فمنه قياس ومنه استقراء فاعلم انه قال حجة اذا غلبه وكل ما يصلح لافادة ذلك فانه يكون حجة فبالواجب جعلوا اسم الحجة مشتركا بين القياس والاستقراء وتعول اما ان يستدل بالكلي على الجزئي او بالجزئي على الجزئي فالاستدلال بالكلي على الجزئي هو القياس لانا اذا قلنا ان الجسم هل هو محدث ام لا ثم قلنا انه مولف والمولف محدث ونستدل بثبوت المحدث للمولف المشتمل على الجسم على ثبوته للجسم واما الاستدلال بالجزئي على الكلي فهو الاستقراء فانك اذا قلت كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ ودل عليه تصفح الحيوانات المحسوسة وقد استدللت بتلك الجزئيات على الكلي واما الاستدلال بالجزئي على الجزئي فذلك انما يتم عند اندراجهما تحت كلي اخر وهو التمثيل وان قيل القياس في اللغة عبارة عن تسوية قاس النعل بالنعل اذا قابله به فاطلاقه على المقدمتين والنتيجة يكون حقيقة عرفية وان في اللغة فلسانه كذلك انا اذا استدللنا بثبوت الحدوث للمولف وثبوت المولف للجسم على ثبوت الحدوث للجسم فقد قابلنا

بقوله وهو ثبوت الحدوث للجسم بالنسبتين المعلومتين المذكورتين فصح استعمال لفظة القياس فيه وقوله به التمثيل وقوله فلا سبيل الى ادراك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم فمعناه انه لا يمكن شي من المجهولات الا بالعلم بمقدمات سابقة عليها فانا قد ذكرنا ان لا يكون كذا الا اذا كان النفس ... ستفاد ان يكون الشي كذا مع اعتقاده انه لا يمكن ان لا يكون كذا اذا كان ممتنع التغير معلوم انه اذا ... اد الجازم ولكن غير مستند الى ما يوجبه فانه يكون ممكن التغير فان اعتقاد المقلد وان كان باقيا العمر لكنه ... فاما اذا كان مستندا الى ان العالم مولف والمولف حادث فانه يكون ممتنع التغير فظاهر ان اكتساب ... لا يمكن الا من مقدمات سابقة عليها وقوله ولا سبيل ايضا الى ذلك مع الحاصل المعلوم الا ... التي لاجلها صار موديا الى المطلوب فاعلم ان النظريات مستفادة من الضروريات لو كانت ... كيفما كانت كافية في حصول العلم بالنظريات لكان كل من علم القضايا الاولية وجب ان يحصل ... الكسبية ولكن ليس كذلك فعلمنا ان العلم بالمقدمات لا يقتضي العلم بالنتائج بل لا بد من الشعور ... تلك المقدمات واندراج بعضها في البعض فان الانسان اذا علم ان كل بغلة عاقر ورأى بغلة ... امكن ان يتوهم انها حامل وذلك عندما لم يترتب العلمان في الذهن ولم تقع الشعور بكيفية ... فاما مع الشعور بتلك الاندراجات والترتيبات امتنع وقوع الشك في كونها حاملا اشارة الامور المتقدمة المناسبة لمطلوب مطلوب وفي كيفية تادبها بالطالب الى المطلوب ... امر المنطقي اذ ان يعرف مبادئ القول الشارح وكيفية تاليفه حدا كان او غيره وان ... وكيفية تاليفها قياسا كان او غيره واول ما يفتتح منه فانما نفتتح من الاشياء ... الحد والقياس وما يجري معها فلنفتتح الان ولنبدا بشعر ... كيفية دلالة ... التفسير فاما قوله فالمنطقي ناظر في الامور المتقدمة المناسبة لمطلوب مطلوب ... مطالب الجزئية فان المنطقي من حيث هو منطقي لا ينظر في الامور المناسبة لحدوث ... وحده القائل بل يعني بذلك انه يعطي القانون الذي منه يستفاد الامور المناسبة للحدود ... الرسوم والامور المناسبة للاقيسة البرهانية والخطابية والجدلية والامور المناسبة للاستقراء ... قوله وفي كيفية تادبها بالطالب الى المطلوب اشارة الى ما سبق انه لا بد مع البحث ... تلك الامور من البحث عن كيفية دلالتها وقوله واول ما يفتتح منه فانما نفتتح من الاشياء ... ضمنها باول الحد والقياس فمعناه لا يشير به الى الماهيات المفردة بل الى العوارض ... حيثما في الذهن مثل الكلية والجزئية وما اجله مطالب كتاب ايساغوجي وهي المذكورة ... بعض النهج الثاني بالله التوفيق اشارة الى دلالة اللفظ على المعنى ... بالمطابقة بان ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى وبازائه مثل دلالة المثلث على الشكل

الشرح

المحيط به بلسه اضلاع واما على سبيل التضمن بان يكون المعنى جزءا من المعنى الذي تطابقه مثل دلالة المثلث على الشكل
فانه يدل على الشكل لا على انه اسم الشكل بل على انه اسم لمعنى جزؤه الشكل واما على سبيل الاستتباع والالتزام
اللفظ دال اما بالمطابقة على معنى ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره كالرفيق الخارجي لا كالجزء منه بل هو
ملازم مثل دلالة لفظ السقف على الحايط والانسان على قابل صنعة الكتابة التفسير اللفظ الذي جعل دالا على
معنى لا يخلو اما ان يعتبر دلالته على ذلك المعنى او على ما يكون داخلا فيه او على ما يكون خارجا عنه والاول المطابقة
والثانية التضمن والثالثة الالتزام واعلم انه ربما يسبق الى الاوهام ان اللفظ اذا كان دالا على معنى
فلو جزء ذلك المعنى كيف كانت هي دلالة التضمن وهو باطل اذ من الجائز ان يكون اللفظ دالا على المعنى وعلى
على الاشتراك مثل الممكن فانه دال على الممكن الخاص وعلى الممكن العامي الذي هو جزء من مفهوم من الممكن الخاص ودلالته
عليه باشتراك الاسم بل شرط دلالة التضمن ان لا يكون للفظ دلالة على جزء المعنى اولا وبالذات بل بالتبع
وما العوض يعني يكون دلالته على الجزء تبعا لدلالته على الكل مثل دلالة لفظ المثلث على الشكل فان له لا دلالة
على الشكل بالذات بل دلالته لاندراجه تحت المثلث والحاصل ان دلالة التضمن عبارة عن دلالة اللفظ
على معنى بطريق الاستتباع فاعلم ان اللفظ اذا افاد مسماه وكان لذلك المسمى لازم فانتقل الذهن من المسمى
الى لازمه كان ذلك دلالة الالتزام ثم ان اللازم قد يكون وصفا من اوصاف ذلك الشيء وقد لا يكون مثال الاول
دلالة الانسان على قابل صنعة الكتابة ومثال الثاني دلالة السقف على الحايط فلا جل دلالة اورد الشيخ
هذين المثالين واقول دلالة المطابقة هي الوضعية فاما دلالة التضمن والالتزام فمعا بان لو كان اللفظ اذا
وضع بازاء معنى امتنع ان لا يكون له دلالة بالتبعية على اجزائه ولوازمه فظاهر مما من هذا الباب الدليل
في مشهوريته دلالة الالتزام كونها عقلية والا وجب ان يصير التضمن ايضا مهجورا بل السبب في ذلك انه لو
اعتبر دلالة اللفظ على لوازمها لكان لا يخلو اما ان يدل على جميع لوازمه او على اللوازم البينة والاول
محال والا لزم ان يكون اللفظة الواحدة دالة على معان غير متناهية لكون اللوازم غير متناهية والثاني
باطل ايضا اذ من الجائز ان يكون اللازم الذي يكون بينا عند شخص لا يكون بينا عند غيره لما اختلف
باختلاف الاشخاص والمجهول الحجوم لا يصلح للتعويل عليه بخلاف دلالة التضمن فان اجزاء الماهية
ومع كونها كذلك امتنع العلم بالماهية الا عند العلم بجميعها فظهر الفرق واقول ...
الالتزام دلالتين تبعيتين فمن الممتنع حصولهما الا عند حصول المطابقة قد لا توجد عند عدم ...
بسيطا خاليا عن التركيب لكن لا ينفك عن الالتزام فانه لا يخلو شيء من الماهيات عن شيء من اللوازم ...
سلبية اشارة الى المحمول اذا قلنا ان الشكل محمول على المثلث فليس معناه ان حقيقة المثلث ...
ولكن معناه ان الشيء الذي يقال له مثلث فهو بعينه يقال له انه شكل سواء كان في نفسه معنى ثالث او
ابدا ما التفسير لما لم از في الاعتقاد اذا قلنا المثلث شكل فمفهوم المثلث هل هو مفهوم الشكل او غيره

ربما

لا حمل ولا وضع الا في الالفاظ وذلك عدم النفع في المباحث العقلية وان كان المفهومات
وكيف يعقل ان يكون هو هو مغايرا له فنقول ان الحمل هو مستدعي التغاير من وجه والاتحاد من وجه وههنا
به مغايرا لمفهوم الشكلية لكن الذات الموصوفة بهما واحدة فلاجل ذلك صح الحمل والعوض واقول سوا
احدهما صيقيل العول فيه ان استعداد الذات للموضوعية ليس لكونها ذاتا مطلقا والا لاستعد كل
موله كل ذات بل الشيء انما تحقق حقيقته وتحصل ماهيته عند تقيده بقيد مخصوص ولا جل
ان الموضوعية سائر الاوصاف ولا شك في ان ذلك الوصف لا يمكن ان يكون مشتركا بينه وبين غيره والا
فاذن ذلك الوصف مختص به وظاهر من هذا ان الاوصاف العامة بطباعها محمولات فالوصف
الذي يقيد ماهية الشيء وذاته هو الذي يستحق بطبعه ان يجعل الذات معه موضوعة فاذا عرفنا
ذلك وعلمنا الانسان حيوان كان الحمل والوضع اللفظيين مطابقين للامر في نفسه وان قلنا الحيوان
انسان كان اللفظ موضوعا في المعنى وبالعكس واما اذا قلنا الكاتب ضاحك فههنا الموضوع بالحقيقة
الذات انما تصلح وتستعد لموضوعية الضاحك لا لتقيده بقيد الكتابة بل بقيد الانسانية فالانسانية هي
مستحق الذات باعتبار الموضوعية وهي امر ثالث مغاير للضاحكية والكاتبية اشارة الى اللفظ
المفرد والمركب اللفظ قد يكون مفردا وقد يكون مركبا واللفظ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه
دلالة اصلا حين هو جزؤه مثل تسميتك انسانا بعبد الله فانك ... لا تريد بعبد على ذاته لا على جزء
ذاته تريد بقولك عبد شيئا اصلا فكيف اذا سميته بعيسى فاما في موضع اخر قد تقول عبد الله وتعني بعبد
عبد الله نعت له لا اسم وهو مركب لا مفرد والمركب هو ما خالف المفرد ويسمى قولا فمنه قول تام
... كل جزء منه تام الدلالة اسم او فعل وهو الذي يسميه المنطقيون كلمة وهو الذي يدل على معنى
الشيء غير معين في زمان معين من الثلاثة وذلك مثل قولك حيوان ناطق ومنه قول ناقص مثل قولك في الدار
... الانسان فان الجزء من امثال هذه يراد به الدلالة الا ان احد الجزءين اداة لا يتم مفهومها الا بقرينة
مثل ... فان لقايل ان يقول زيد لا يكون قد دل على كمال ما يدل عليه في مثله ما لم يقل في الدار او لا انسان
شيئا كالاسماء والافعال التفسير قيل في التعليم الاول المفرد هو الذي لا يكون لجزئه دلالة اصلا
كعبد الله وما يجري مجراه فانه مفرد مع ان لجزئه دلالة على معنى جاوا عنه بان دلالة
يه ومعلوم ان عبد الله حين ما جعل علما فانه لم يكن لشيء من جزئيه دلالة اصلا فانه يكون
شاذه فاما اذا جعل اسم معنى فانه يكون لكل واحد من جزئيه دلالة فيكون عند ذلك مركبا
من الالفاظ المفردة بازاء المعاني المفردة لا جرم جاز ان يختلف ذلك باختلاف الاوضاع
ومركبة فذلك ابو علي ... يتغير ... ان يصير عبد الله مفردا فاجابوا عنه
واحد من جزئي عبد الله علم فهو فيهما كان المركب واجبا لكنا عند ما جعلناه علما اخرجنا

كل واحد من جزئيه عما كان لهما من الدلالة فلا جرم صار مفردا ثم ان هؤلاء المعترضين سموا المفسر
بانه الذي لا يدل جزؤه منه على جزء من معناه وزعموا ان عبد الله ان كان لكل واحد من جزئيه دلالة الا على
جزء معناه بل على امر خارج عنه والشيخ اختار في هذا الكتاب رسم المعلم الاول وتقول في الشفاء ان
الزيادة التي زادها محتاج اليها للتفهيم لا للتتميم وبعض الفضلاء من المتاخرين زعم ان اللفظ اما ان لا يكون
لشيء من اجزائه دلالة اصلا وذلك هو المفرد او يكون لاجزائه دلالة ولا يخلو اما ان يكون دلالة اجزائه ليست
على اجزاء معناه وذلك يسمى بالمركب مثل عبد الله ومعدي كرب اذا جعلت اعلاما واما ان يكون دلالة اجزائه
على اجزاء معناه وذلك يسمى بالمؤلف قوله والمركب ما خالفه فاعلم انه لا فرق بين المركب والمؤلف على
راي الشيخ فلهذا جعل ما يقابل المفرد مركبا ونقول كل لفظ مفرد دال على معنى فاما ان يكون يستقل
بان يخبر به او عنه او لا يكون فان كان مستقلا فاما ان يكون له دلالة على زمان وجوده او لا يكون فما لا يكون
مستقلا هو الحرف والذي يكون مستقلا وله دلالة على الزمان المحصل لمعناه هو الكلمة والذي يكون مستقلا
ولا يكون له دلالة على زمان معناه فهو الاسم ولما كانت المفردات هي هذه والمركبات انما تتركب عنها والذي
من جملة الاقسام ثلثة الاسم مع الاسم او مع الكلمة او مع الاداة فان قيل قول الشيخ او فعل وهو الذي
يسميه المنطقيون كلمة مشعر بان كل ما يسمى في العربية فعلا فهو عند المنطقيين كلمة وهو قد ذكر في كتبه
البسيطة ان الافعال الدالة على حكايات المخاطبة والجملة كلها خارجة عن الصدق والكذب مثل
يمشي ومشيت ومشينا ليست عند المنطقيين من الكلمات لاجل انها ليست من المفردات فنقول انه لا
الفعل المفرد الذي يتركب منه المركبات كلها وما ذكرته من الافعال فهو من قبيل المركبات فليس من قوليه تناقض
فان قيل فلماذا ذكر في اقسام الكلام حد الكلمة دون الاسم فنقول لان الاسم والكلمة يشتركان في
صفات ثبوتية ثم ان الفعل يختص بصفات اخر ثبوتية والاسم يتميز عنه بسلب تلك الصفات عنه وقد
في الكتب البسيطة ان الملكات اذا عرفت عرفت اعدامها ... ان الاسم لفظة مفردة دالة بالتواطؤ
على معنى فهذه صفات اربع مشتركة بين الاسم والفعل والحرف اما كونه لفظا مفردا فقد عرفته واما
الدال فلان المتالف من الحروف قد يكون له دلالة على معنى ذهني وقد لا يكون ثم ذلك المدلول قد يكون مستندا الى
الخارج مثل السماء والارض وقد لا يكون مثل العنقاء واما كونه بالتواطؤ فلان الالفاظ الدالة ... دلالة
بالطبع لا بالاصطلاح كمن يقول اخ فيدل على الوجع ويقول اخ عند السعال فيدل على اذى الصدر
على سبيل ان الناس تواطؤوا على استعمال ذلك عند السعال مستعملين اياها للتفهيم الذي الصدر ...
وان كانت اصواتا فهي ايضا الفاظ مركبات من الحروف فهذه الصفات الاربع مشتركة بين الثلثة فان زدنا
قيدا خامسا وقلنا على معنى مستقل بنفسه خرج الحرف فلو امتياز الحرف عن الاخرين بعدم ...
استقلاله بالدلالة ويكون هذه القيود الخمسة مشتركة بين الاسم والفعل فاذا زدنا قيدا سادسا ...

موضوع

للموضوع بمعنى خرجت اسماء الاجناس وبقيت الاسماء المشتقة والكلمات ويكون امتيازا اسماء الاجناس عن الاسماء المشتقة
والكلمات بقيد عدمي فاذا زدنا قيدا سابعا وقلنا مع الدلالة على الزمان المحصل لذلك المعنى خرجت الاسماء المشتقة
ويكون امتيازها عن الكلمات بقيد عدمي وظاهر من هذا ان التقابل بين الفعل وبين الاخرين قريب من تقابل العدم
والملكة وتعريف الملكات يتضمن تعريف الاعدام فلا جرم اشار الشيخ الى تعريف الكلمة لما فيه من تعريف الاخرين
ما لعوه فان قيل لو كان الاسم لا يدل على الزمان المعين منقوضا باليوم والغد والامس والمتقدم والمتاخر والا
صطباح والاغتباق قلنا ان اللفظ قد يكون مسماه نفس الزمان مثل اليوم والامس والغد وقد يكون جزءا من مفهومه
مثل الاصطباح والاغتباق وقد يكون الزمان خارجا عن مفهومه ويكون مدلولا عليه بتصريف الكلمة ومعنى التجريد
من الزمان هو ان لا يكون للفظه دلالة على الزمان الذي يلحقه كما ان التجريد من البياض هو التبرية من البياض
الذي لو لم يجرد عنه كان لاحقا والتجريد انما يكون عما لا يكون داخلا في الذات فان الشيء لا يقال انه تجرد عن ذاته
او جزء ذاته فمعنى قولنا مجرد عن الزمان هو ان لا يدل معه على زمان يلحقه واما لفظة الزمان فهو يدل على
هو الزمان ولفظة الاصطباح والاغتباق دالة على معنى جزؤه الزمان فظهر الفرق ولنشرح شيئا ... واحد
منها يدل على معنى جزؤه الزمان ... التفسير فنقول قوله مثل قولك حيوان ناطق معناه ان مثال المركب التام ...
الدلالة ... قولك حيوان ناطق قوله ومنه ناقص مثل قولك في الدار الى اخره فاعلم ان الجزء اذا انضم الى الاسم فقد
يكون ذلك المجموع تام الدلالة وقد لا يكون اما الذي يكون فمثل ان الاسامي المحصلة كالعالم والبصير اذا اقترن بها
حرف السلب فانه يصير ذلك المجموع دالا على خلاف معنى المحصل مثل اللاعالم واللابصير وليس هذا التركيب
من الالفاظ مستعملة في الدلالة بعينها فان حرف السلب اداة لا يدل الا مقرونة بشيء اخر ولفظ لا وان كان قد
يدخل ههنا للسلب فانه ليس ههنا سلب وايجاب بل يصلح ان يسلب ويوجب وان يوضع للسلب والايجاب
واما الذي لا يكون تام الدلالة فكما اذا قلت زيد لا واردت بكلمة لا سلب شيء عن زيد فان ذلك لا يتم الا اذا
ضم اليه ذلك المسلوب مثل ان تقول زيد لا بصير فان قيل فما فائدة قوله في مثله مع انه لو ترك هذا القيد
له لا يكون قد دل على كمال ما يدل عليه كان الكلام ظاهرا فنقول لانا بينا ان حرف السلب قد يقترن
ويكون المجموع تام الدلالة وذلك اذا لم يقصد سلب شيء عنه فاما اذا قصد به سلب شيء عنه فانه لا يتم
الا بالمسلوب فقوله في مثله معناه اذا قيل زيد لا لا يكون قد دل على كمال المدلول في مثل هذه الدلالة وهي
الدلالة على السلب شيء عنه الا اذا ضم اليه غيره اشارة الى الكلي والجزئي اللفظ قد يكون جزئيا وقد
يكون كليا والجزئي هو الذي نفس تصور معناه يمنع وقوع الشركة فيه مثل المتصور من زيد واذا كان الجزئي
بهذا يكون الكلي ما يقابله وهو الذي نفس تصور معناه لا يمنع من وقوع الشركة فان امتنع امتنع لسبب
مفهومه وبعضه يكون مشتركا فيه بالفعل مثل الانسان وبعضه يكون مشتركا فيه بالقوة والامكان
الكرة المحيطة بالاثني عشرة قاعدة مخمسات وبعضه ليس يقع فيه لا بالفعل ولا بالقوة والامكان

بسبب غيره نفس مفهومه مثل الشمس عند من لا يجوز وجود شمس اخرى مثاله الجزئي زيد وهذه الكرة المحيطة بكذا وهذه الشمس مثاله الكلي الانسان والكرة المحيطة مطلقة والشمس التفسير لقائل ان يقول الشيخ جعل رسم الجزئي بانه الذي نفس تصوره معناه يمنع وقوع الشركة فيه على ان رسم الكلي بانه الذي نفس تصوره معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه فما السبب لذلك فنقول بعض الناس اعتبروا في الكلي ان يكون مشتركا فيه بين كثيرين بالفعل اما في الخارج واما في العقل والشيخ لم يعتبر ذلك بل المعتبر ان لا يمنع نفس مفهومه عن الكثرة سواء كانت الكثرة بالفعل او بالقوة او لا بالفعل ولا بالقوة ونبه بهذا التعليل على تحقيق مذهبه وبيانه هو ان الجزئي مقابل الكلي فلا بد وان يكون من حديهما تقابل ولا شك انه لا يكفي في كون الشيء جزئيا شخصيا امتناع وقوع الكثرة فيه كيف كانت بل ان يكون نفس تصوره معناه مانعا عن الكثرة فان الشخص المعين انما يكون كذلك اذا امتنع تصور تلك الشخصية بعينه واذا ثبت ان الجزئي هو الذي يمنع نفس تصور معناه وقوع الشركة فيه والكلي مقابل له وجب ان يكون الكلي هو الذي نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الكثرة فيه وانه لا يعتبر في كون الكلي كليا حصول الكثرة بالفعل او بالقوة وقوله بعضه يكون مشتركا فيه بالفعل الى اخره فاعلم ان الذي لا يمنع نفس تصور معناه من الشركة لا يخلو اما ان يكون الكثرة حاصلة فيه او لا يكون حاصلة لكنها ممكنة الحصول او يكون ممتنعة الحصول لكن لا لنفس المفهوم فان المفهوم من واجب الوجود يستحيل وقوع الكثرة فيه لكن لا لنفس هذا المفهوم ولهذا احتاج الى البرهان في معرفته وحدته فهذه هي الاقسام الثلاثة التي ذكرها الشيخ ويشبه ان يكون ههنا قسم رابع وهو الذي لا يكون الواحد من مفهومه حاصلا في الوجود مثل العنقاء وبالجملة الالفاظ الدالة على اثار نفسانية غير مستندة الى موجودات خارجية فانها كلية وان لم يوجد واحد من تلك المتصورات في الوجود واعلم ان الجزئي قد يراد منه معنى اخر وهو اذا كان معنيان احدهما اخص من الاخر فيسمى ذلك الخاص جزئيا لذلك العام وذلك مثل الانسان فانه جزئي بالنسبة الى الحيوان اعلم ان المفهوم من الجزئي بالاعتبارين مختلف وذلك لان الجزئي بالمعنى الاول ليس بالاضافة الى شيء واما الجزئي بالمعنى الاول يمتنع ان يكون كليا وبالمعنى الثاني لا يمتنع واعلم انهما مختلفان اختلاف الاعم والاخص فان كل جزئي بالمعنى الاول جزئي بالمعنى الثاني

اشارة الى الذاتي والعرضي واللازم والمفارق

وقد يكون من المحمولات ذاتيه وعرضيه لازمه وعرضيه مفارقه ولنبدأ بتعريف الذاتيه اعلم ان من المحمولات محمولات مقومة لموضوعاتها ولست اعني المقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده مثل كون الانسان مولودا او مخلوقا او محدثا او السواد عرضا بل المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في ماهيته ويكون داخلا في ماهيته جزءا منها مثل الشكل للمثلث والجسمية للانسان ولهذا لا يفتقر في تصور الجسم جسما الى ان يمنع عن سلب المحمول عنه من حيث تصوره جسما ويفتقر في تصور المثلث مثلثا الى ان يمنع عن سلب الشكلية عنه وان كان هذا شرطا غير عام بل قد يكون بعض اللوازم الغير المقومة بهذه الصفة على ما سيتلى عليك ولكنه في هذا الموضع فرق من الماهيات ما هي بسيطة ومنها ما هي مركبة ولا بد من الاعتراف بحقايق بسيطة اذ لو كانت كل حقيقة مركبة

لزم التسلسل او ان يكون كل حقيقة مركبة من اجزاء غير متناهية ويكون في كل جزء منها ايضا اجزاء غير متناهية فيكون في الشيء الواحد كثرة غير متناهية لا مرة بل مرارا غير متناهية وذلك باطل ومع بطلانه يوجب الاعتراف بالبسيط فان كل كثرة فلا بد فيها من الواحد فان لم يوجد الواحد لم يوجد الكثرة وظاهر ان من الحقايق ما يكون بسيطا بعيدا عن التركيب وكل ما كان كذلك فانه لا يكون له شيء من المقومات والذاتيات فاما الحقايق المركبة المتالفة من عدة امور فانها انما تتحقق عند اجتماع تلك الامور واذا اجتمعت فربما يلزمها بعد تمامها شيء من اللوازم الحقيقية وكل ما يتوقف تحققه على تحقق الذات فهو العرضي واذا عرفت ذلك فنقول لما كانت الماهية متوقفة في تحققها على الذات متقدما على الماهية في الوجود اعني الذهني والخارجي في العدميين ايضا فهذا هو ما يتبين لعوارض الذاتي واعلم ان الحكماء يذكرون للذاتي خواص ثلثة الخاصية الاولى هي ان الذاتي اذا اخطر بالبال واخطر ما الذاتي له لم يمكن ان يتصور الذات الا اذا تصور الذاتي اولا وهذا الكلام يحتمل وجهين احدهما ان الذاتي يجب ان يتقدم تصوره على تصور الذات الثاني ان الذاتي يجب ان يتصور تقدمه في الوجود الخارجي على الذات وكلا الوجهين حق اما بيان انه يجب ان يتقدم تصوره فذلك لان الحقيقة التي اذا كانت مركبة فهي لا ترتسم في النفس الا كذلك ومعلوم ان حصول المركب متاخر بالذات عن حصول مفرداته فلا جرم وجب ان يكون تصور مفردات الحقيقة المركبة متقدما على تصور تلك الحقيقة واما بيان انه يجب ان يتصور تقدمه لان تقدمه اذا كان لازما من لوازم حقيقة تلك الذات وقد ثبت انه لا يتصور العلم بتلك الحقيقة الا بعد العلم بمفرداته وجب من العلم بتلك المفردات العلم بتقدمها واعلم ان ههنا اشكالا وهو ان اجزاء الحقيقة علل للحقيقة لتحقق الحقيقة والعلة متقدمة بالوجود على المعلول فاجزاء الحقيقة متقدمة بالوجود على الحقيقة والحقيقة المجردة عن الوجود كيف يكون موصوفة بالوجود هذا خلف فنقول الذاتي متقدم على الذات لا لاجل انه متى وجد كان وجوده متقدما على وجود الذات فهذا الحكم صادق في حالة الوجود وقبله وبعده كما انا نقول في المغناطيس هو الذي يجذب الحديد اذا وجد فان هذا الحكم صادق سواء كان حاذيا للحديد او لم يكن الخاصية الثانية قالوا الذاتي هو الذي لا يحتاج في حصوله للذات الى علة اخرى فلا يمكن ان يكون الجاعل للحيوان وجعل الانسان هو جعل الحيوان اذ لو كان جعل الانسان غير جعل الحيوان اذ لو كان غير جعل الحيوان لامكن جعل الانسان مع عدم جعل الحيوان وذلك محال ثم قالوا لوازم الماهية يشارك الذاتي في ذلك فان جاعل الاربعة جاعل للزوجية اذ لو كان ذلك بجعل لزم ان يوجد الاربعة مع عدم الزوجية هذا ما قالوه ولست افهم هذا الكلام كما ينبغي وذلك لان جزء الذات وجزء الذات مغاير للذات ومن المعلوم ان النسبة الى الشيء مغايرة للنسبة الى غيره ايضا فان الشيء البسيط لا يصدر عنه الا معلول واحد فلا يلزم من امتناع جعل الذات الا مع جعل الذاتي ان الذات هو عين جعل الذاتي لانه يكون متوقفا عليه متاخرا عنه فلذلك يستحيل جعل الذات

فاما عن جعل الذاتي متقدم على جعل اللازم لان الماهية هي العلة للازمها هذا هو الحق ولعل مراد المتقدمين بذلك ان علة الذاتي علة الذات بواسطة تلك الذاتيات فانه متى تحققت الذاتيات تحققت الذات فامتنع تخلف تحقق الذات امتنع تخلف لازم الماهية لان لازم الماهية معلول الماهية هذا ما عندي في هذا الموضع الخاصية الثالثة هي ان الذاتي ما يمتنع رفعه عن الشيء وجودا او توهما ويشبه ان بعض اللوازم ايضا كذلك واذ قد ذكرنا ما اردنا ذكره فلنرجع الى التفسير قوله ولست اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده بل الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده ماهيته معناه ان الذي يكون الماهية معلولة ومحتاجة في تحققها اليه هو الذاتي لا غير قوله ولهذا لا يفتقر في تصور الجسم جسما الى ان يمنع عن سلب الحلولية عنه من حيث تصوره جسما ويفتقر في تصور المثلث مثلثا الى ان يمنع عن سلب الشكلية عنه فاعلم ان الامتناع عن السلب هو الاعتراف بالثبوت فكانه قال الذاتي هو الذي يجب اثباته للشيء لكنه عدل عن هذه العبارة لدقيقة لطيفة وهي ان الانسان ربما يكون عالما بالانسان ولا يخطر بباله في ذلك الوقت جميع ذاتياته من الجسمية والنمو والتغذي واذا لم يحضر في ذهنه تلك الذاتيات كيف يمكنه الحكم باثباتها للموضوع فلو انه قال الذاتي يجب اثباته للموضوع بطل بما ذكرناه واما قوله يجب ان يمتنع عن سلبه فمعناه انه متى حضرت تلك الذاتيات في الذهن فانه يمتنع عن سلبها عن الذات فان الامتناع عن السلب مشروط بالحصول فحينئذ لا يتوجه عليه ما ذكرنا من الاشكال ومهنا مواخذه لفظيته وهي ان الشيخ علل وجوب الامتناع عن سلب الوصف بكون الوصف ذاتيا للموضوع ثم انه بين بعد ذلك ان من اللوازم ما يكون كذلك وتعليل الحكم العام بالعلة الخاصة فيه نظر فان مساواة الزوايا القائمتين من المثلث المتساوي الساقين ليس لكونه متساوي الساقين بل لان انا قال المتساوي الساقين لكونه متساوي الساقين يساوي زواياه القائمتين كان كلامه خطأ فكذلك تعليل وجوب الامتناع عن السلب بكون الوصف ذاتيا مع ان الحكم ثابت في الذاتي وفي غيره خطأ ويمكن ان يجاب عنه بان تعليل الحكم المتساوية بالعلل المختلفة جايز

اشارة الى الماهية

اعلم ان كل شيء له ماهية فانه انما يكون موجودا في الاعيان او متصورا في الاذهان بان يكون اجزاؤه حاضرة معه واذا كانت له حقيقة غير كونه موجودا احد الوجودين وغير مقوم به فالوجود معنى مضاف الى حقيقته لازم او غير لازم واسباب وجوده ايضا غير اسباب ماهيته مثل الانسانية فانها في نفسها حقيقة ما وماهية ليس انها موجودة في الاعيان او موجودة في الاذهان مقوما لها بل مضافا اليها ولو كان مقوما لها لاستحال ان يتمثل معناها في النفس خاليا عما هو جزؤها المقوم فاستحال ان يحصل لمفهوم الانسانية في النفس وجود ويقع الشك في انها هل لها وجود ام ليس لها وجود اما الانسان فيحتمل ان لا يقع في وجوده شك لا بسبب مفهومه بل بسبب الاحساس ولذلك ان تمثلت العرضيات من معان اخر فجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية في التصور وان لم تخطر مفصلة كالحاصل لكثير من المعلومات بالبال لكنها اذا اخطرت بالبال تمثلت فالذاتيات للشيء بحسب عرف

المنطقيين المقومات ولان الطبيعة الاصلية التي لا تختلف فيها الا بالعدد مثل الانسانية فانها مقومة لشخص شخص تحتها وتفضل عليها الشخص بخواص له فهي ايضا ذاتية لهذا هو المقوم التفسير في اول هذا الكلام تطرق انا قد بينا ان من الحقائق ما هو بسيط بعيد عن التركيب واذا لم يكن لتلك الحقيقة شيء من الاجزاء استحال ان يقال انه يجب حضور اجزائها معها بل الصحيح ان يقال كل ما كانت له ماهية مركبة فانها لا تتحقق الا عند حضور اجزائها الا ان يقال لفظة الماهية مختصة بالاصطلاح بما يكون في كلام الشيخ قوله واذا كانت له حقيقة غير كونه موجودا احد الوجودين غير مقوم به فالوجود خارج عنه فاعلم ان لسائل ان يسال فيقول الموجود اما واجب واما ممكن اما الواجب فقد ثبت ان وجوده عين ماهيته واما الممكن فقد ثبت ان وجوده خارج عن ماهيته فاما القسم الثالث وهو الذي يكون وجوده جزءا من ماهيته فهو محال ليس له ثبوت فلما ذا اورده الشيخ فنقول انه وان لم يكن له في الوجود حصول الا انه من جملة الاقسام وايضا فلان الاشياء اذا اخذت مع اعراضها صارت تلك الاعراض من مقومات ذلك المجموع فحينئذ اذا اخذت الماهية من حيث هي موجودة كان الوجود مقوما لها فعرفنا ان لهذا القسم من الامور ايضا نظيرا قوله فالوجود معنى مضاف لازم او غير لازم فاعلم ان الذي يكون الوجود خارجا عن ماهيته لكنه يكون لازما له فذلك مثل العقول والافلاك وما يجري مجرى الممكنات الابدية الوجود واما الذي يكون الوجود غير لازم لماهيته فذلك مثل الصور والاعراض في عالم الكون والفساد قوله واسباب وجوده غير اسباب ماهيته فمعناه ان اسباب الماهية هي المادة والصورة باعتبار والجنس والفصل فاعلم انه احتاج باعتبار واما اسباب الوجود فهي الفاعل والغاية قوله مثل الانسانية فانها في نفسها حقيقة الى اخر الفصل فاعلم انه احتاج في تعريف الذاتي الى التميز بين مقومات الماهية وبين مقومات الوجود حتى لا يشتبه احدهما بالاخر وذلك انما يتاتى مبينا ان الوجود مغاير للماهية وانه زايد عليها واحتج على ذلك بان الماهية قد تكون معلومة حال ما يكون وجودها مشكوكا فيه والمعلوم غير المشكوك فيه فالوجود زايد على الماهية فان قيل ان الماهية امكن تعقلها عند عدمها في الخارج حتى وجب ان يكون مغايرة لوجودها في الخارج لكن يستحيل ان يعقل الماهية عند عدمها في الذهن فيكف يوجب هذه الحجة ان يكون الوجود الذهني زايدا على الماهية فنقول انا استدللنا بصحة علمنا بالحقيقة مع الشك في الوجود الخارجي وكما امكننا ان نعقل الماهية مع الشك في الوجود الخارجي فكذلك امكننا ان نعقل الماهية مع الشك في الوجود الذهني لها ولذلك فان بعض الناس زعم ان التعقل عبارة عن اضافة القوة العاقلة الى الماهية المعقولة فانه ليس للماهية المعقولة وجود في الذهن الى ان اثبت ذلك بالبرهان فثبت ان الماهية قد تعقل عند ما كان الوجود الذهني مشكوكا فيه وذلك يوجب ان يكون الوجود الذهني زايدا على الماهية قوله اما الانسان فيحتمل ان لا يقع الشك في وجوده الى اخره فاعلم انه من الحقائق ما يتمادى الشك في وجوده

والثانية لان العلم بحقايقها يقتضي العلم بوجودها بل لاجل ان الاحساس بجزئياتها في الخارج يمنع من الشك في وجودها
ولكنها بحيث لو لم يحسّ بتلك الجزئيات صح الشك في وجودها وعلى هذا يكون البرهان المذكور مطردا فيها ايضا والسلم
انما وقع الكلام في الاجسام لانه وما يجري مجراه يتوجه فيه هذا الشك فاذا ثبت ان هذه الحجة مستمرة فيه كان اسم ايضا
في سائر الاقسام اظهر فان قيل كما انا يمكننا ان نعقل الماهية مع الشك في وجودها وكذلك يمكننا ان نعقل حقيقة
الوجود مع الشك في وجودها فانك لا يمكنك ان تعلم هل هو حاصل في الخارج ام لا فيلزم من هذا ان يكون للوجود وجود آخر
وذلك يوجب التسلسل فنقول عنه جوابان احدهما ان الوجود وحده مما لا يستقل بالمعقولية ولا بالمحكومية
معناه ان الوجود لا يمكن ان يحكم عليه وحده بالحصول واللاحصول بل المحكوم عليه بذلك انما هو الماهية ولما لم
يكن الوجود مستقلا بهذه المحكومية اندفع هذا الشك الثاني وهو ان الشك في حصول الوجود ليس شكا في انه هل
حصل له وجود ام لا بل هو شك في انه هل حصل له وجود ام لا بل هو شك في انه حصل اهو الماهية ام لا وبيان ذلك
هو ان الوجود امتنع ان يصير موصوفا بالوجود والا لوجب ان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة موجودا مرتين
وامتنع ايضا ان يصير موصوفا باللاوجود والا لزم ان يكون الشيء من جهة ما هو موجود لا يكون موجودا وذلك
محال فعرفنا هذا ان الشك في حصول الوجود ليس شكا في انه هل حصل له وجود ام لا بل هو شك في انه هل حصل
هو للماهية ام لا وذلك لا نزاع فيه بل هو الذي تمسكنا به في ان الوجود زايد على الماهية فهذا تقرير هذه الحجة
ذكرناها كثيرة في اثبات هذا المطلوب في كتابنا المسمى نهاية العقول منها انا نفرق بين قولنا الجوهر
موجود وبين قولنا الجوهر جوهر وذلك يوجب التفرقة بين كونه جوهرا وبين كونه موجودا ومنها ان الشيء اذا
شرط فيه وجوده يمتنع ان يعرض له امكان العدم واشترط عدمه يمتنع ان يعرض له امكان الوجود وهو مع قطع النظر
عن الشرطين يعرض له الامكان فاذن حقيقته مغايرة لوجوده وعدمه ومنها ان الحقايق غير معللة والا
لكنا اذا قدرنا عدم علة السواد وجب ان لا يبقى السواد سوادا والوجود معلل فاذن الحقايق مغايرة للوجود
ومنها ان الفصل لا يكون علة لماهية الجنس والا امتنع وجود الجنس منفكا عنه لامتناع انفكاك الشيء عما يقوم
ماهيته وهو علة لوجود الجنس فالماهية غير الوجود ومنها ان الوجود مشترك بين الموجودات والماهية
غير مشتركة فيها فالوجود غير الماهية وبيان ان الوجود مشترك من وجوه الاول ان السلب تقابله امر واحد
في الثبوت فالثبوت واحد في الامور الاثباتية والثاني ان الثابت مورد القسمة بالامكان والوجوب ومورد
القسمة مشترك بين القسمين فمفهوم الثابت مشترك بين الواجب والممكن والثالث ان الحي الواحد لا يكون ثابتا
ممكنا في وجوده ولو كان للوجود مفهومات مختلفة لصح ان يكون باحد مفهوميه واجبا وبالمفهوم الثاني
ممكنا والرابع ان الوجود بين التصور غني عن التعريف لعمومه وخصوصيات الماهيات ليست كذلك فهما
متغايران والخامس من قال ان الوجود غير مشترك كان حكمه بعدم الاشتراك يعم كل وجود وذلك انما يتم لو كان الوجود
مشتركا والسادس انا اذا عرفنا انه وجد شيء ثم علمنا بعد ذلك انه سواد او بياض او جوهر او جسم لا يختلف علم الاول

لولا ان المعلوم الاول مشترك بين هذه الاقسام والا لما صح ذلك فهذه الوجوه وغيرها مما استقصيناها في ذلك الكتاب
دالة على ان الوجود زائد على الماهية الى لكنها اذا اخطرت بالبال ثم فاعلم انا قد بينا ان الحقيقة اذا كانت مركبة
استحال حصولها سواء كانت في الخارج او في الذهن الا مع حصول اجزائها ولكن ذلك يشكل من حيث انا نعرف حقيقة
الانسان وغيره وان كانت تلك الحالة غير مستحضرين لجميع ذاتياته على التفصيل وجوابه انها وان لم تكن حاضرة
على التفصيل الا انها اذا اخطرت بالبال تمثلت واعلم ان هذا الكلام يحتمل وجهين الاول هو ان الحكماء يقولون ان
التعقلات على اقسام ثلثة الاول التعقل الذي يكون بالقوة مثل ما اذا لم يكن للانسان علم بالشيء الا انه يمكنه تحصيل
العلم بذلك الثاني التعقل الذي يكون بالفعل على التفصيل كالانسان العالم بمسئلة من المسائل المستحضر لجميع مقدماتها
بالفعل الثالث العلم البسيط وهو كما اذا كان الانسان عالما بمسئلة من المسائل لكنه يكون غافلا عنها فاذا سئل
عنها حضر الجواب في ذهنه دفعة واحدة ثم انه يأخذ بعد ذلك في تفصيل ذلك الجواب فالذي حصل في ذهنه
اولا ليس علما بالقوة ولا يتم لفرقه بين تلك الحالة وبين الحالة التي قبلها فان الانسان كان قبل السؤال ذاهلا عن تلك
المسئلة وحين ما سئل فلا شك انه قد حضر الجواب في ذهنه والذي يوجب القطع بذلك انه عند ما سئل عن تلك
المسئلة علم قدرته على الجواب عنها والعلم بالقدرة على الشيء فرع على العلم بالمقدور ولان العلم باضافة امر الى امر
يتضمن العلم بكلا المضافين فلولا علمه بالجواب والا لامتنع ان يحصل له العلم باقتداره على الجواب فظهر ان علمه في تلك
الحالة بالجواب عن تلك المسئلة ليس علما بالقوة وهو ايضا ليس علما تفصيليا لان التفصيل انما يحصل بعد ذلك
فظهر ان ذلك حاصل بالفعل لكنه ليس على التفصيل بل هو العلم البسيط الذي يكون مبدأ لما يحصل بعده من
التفصيل واذا ثبت ذلك فنقول الانسان العالم بماهية من الماهيات ربما يكون علمه باجزاء تلك الماهية
بسيطا ويكون حال عدم الاستحضار لتلك الذاتيات فانها تحضر على التفصيل وقبل ذلك التفصيل لم يكن خاليا
عن العلم بتلك الذاتيات بل كان عالما بها على الوجه البسيط فهذا احتمال واحد وهو عندي ضعيف لان العلم عبارة
عن حضور صورة المعلوم في العالم ومعلوم ان الاجزاء الداخلة في قوام ذلك المركب متخالفة بالحقيقة فلو
انا اذا لم تحصل في الذهن من تلك الذاتيات لم يحصل العلم بتلك الذاتيات وان حصلت فلا تخلو اما ان تحصل
صورة واحدة مطابقة لجميع تلك الذاتيات او تحصل بحسب كل ذاتي من تلك الذاتيات صورة على حدة والاول
باطل لان الصورة الذهنية مطابقة للصورة الخارجية فلو حصل في الذهن صورة واحدة مطابقة لجميع الذاتيات
لزم من ذلك ان تكون تلك الصورة مساوية في الحقيقة لحقايق كثيرة فيكون الشيء الواحد ماهيات مختلفة
وذلك محال فبقي ظاهرا انه لا بد وان تحصل في الذهن صور مختلفة كل واحدة منها مطابقة لواحدة من تلك
الذاتيات ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك وظاهر ان الذي ادعوه من ان العلم البسيط قسم ثالث كلام باطل
اما العلم بالمسئلة اذا سئل عنها فانه قيل بذلك الجواب يكون بالقوة الا انه اقرب الى الفعل من القوة
التي كانت قبل ذلك ومن الجائز ان تختلف مراتب القوة بحسب القرب والبعد واما علمه بقدرته على الجواب

هو الذي لا ينفك عنه الشيء لامر عائد اليه ولا يكون جزءا منه وانما قلنا لامر عائد اليه لان اللوازم منها ما هي من
لوازم الماهية ومنها ما يكون من لوازم الوجود وكلاهما قد يكون بوسط وقد يكون بغير وسط فلو قلنا اللازم ما لا
ينفك عنه الماهية لنفسها يلزم ان يخرج عنه لوازم الوجود واللوازم ذوات الاوساط فاما على العبارة التي
اخترناها فانه لا يتوجه شيء من ذلك قوله مثل كون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين فاعلم انه ذكر ذلك
مثالا للازم الغير المقوم وانما اورد هذا المثال لان الصفات منقسمة الى ما يحتاج تحققها للموصوف الى اعتبار
شيء من الخارج والى ما لا يحتاج الى ذلك فالاول مثل كون الثلاثة ابيض واسود وضاحكا ومتعجبا فانه لا يحتاج هذه
الصفات الى الغير والاعتبار والثاني مثل كون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين فان هذه الصفة لا يصدق على المثلث
الا بالقياس الى شيء خارج عنه وهو الزاوية القائمتان ثم ان هذه الصفات الاعتبارية غير متناهية فان
كون زوايا المثلث مثل قائمتين نصف اربع قوائم وثلث ست قوائم وهلم جرا الى ما لا نهاية له من المراتب وظاهر
ان امثال هذه الصفات غير متناهية ولما كان مراد الشيخ ان يبين ان الصفات اللازمة ما لا يكون ذاتيا لا جرم
اورد المثال من الصفات الاعتبارية التي هي غير متناهية حتى يمكنه بيان انها ليست من قبيل المقومات بما ذكره
انها لو كانت من قبيل المقومات لزم ان يكون للشيء مقومات غير متناهية فهذا هو الفائدة في ايراد هذا المثال
وههنا اشكال وهو ان هذه الصفات الاعتبارية لا وجود لها في الخارج والا لزم ان يجتمع في الذات الواحدة صفات
موجودة غير متناهية وذلك محال بل هذه صفات ذهنية لا وجود لها الا في الاذهان واذا لم يكن لها وجود
خارجي امتنع ان يكون لزومها للماهية في الخارج فان لزوم الشيء للشيء في الخارج فرع على ثبوته في الخارج بل
هذه الصفات لازمة للماهية في الذهن وهي في الذهن متناهية لان الذهن لا يمكنه استحضار تلك النسب
الغير المتناهية على التفصيل دفعة واحدة وظاهر ان ما يوجد من تلك النسب متناهية فلا يلزم من تقوم الماهية
بامثال هذه الصفات تقومها بامور غير متناهية ويتضح في حله ان نقول كل ما كان مقوما للماهية حين
حصولها في الذهن وفي الخارج لما عرفنا ان كل الماهية عن هذه الصفات في الخارج عرفنا انها غير مقومة
لها اصلا لكنها لازمة لها في الذهن فقد وجدنا لازما للماهية لا يكون من قبيل المقومات ولكنا
اذا ذكرنا هذه الحجة يكون ذلك اعراضا عما تمسك به الشيخ في بيان ان هذه ليست من قبيل المقومات
فان قيل ما البرهان على ان الماهية الواحدة لا تتقوم بما لا نهاية له فنقول لان الذهن
لا يقوى على استحضار امور غير متناهية على التفصيل فلو تركبت الماهية من امور غير متناهية امتنع
العلم بها لان العلم بها لا يحصل الا عند استحضار امور غير متناهية وذلك محال برهان اخر
وهو ان تلك الاجزاء اما ان يتقيد بعضها بالبعض تقيدا طبيعيا او لا يتقيد فاما القسم الاول فهو ان يكون احد
جزئيه عاما والاخر خاصا فيتقيد العام بالخاص مثل تقيد الحيوان بالناطق فلو كان للشيء الواحد اجزاء لا نهاية
لها وجب ان يكون هناك علل ومعلولات غير متناهية وذلك محال واما القسم الثاني فهو الا يتقيد

فيها ما الاخر بل يكون لذلك المجموع وحدة جمعية طبيعية بل بالغرض وليس كالاضافة بل في الاول قوله
مثال هذه الى قوله مع كونها غير مقومة فاعلم ان المقصود من هذا الفصل بيان انها ليست فقد يكون
مع الرفع عن الذات في الوهم ولما بين ان من اللوازم ما هو غير داخل في الماهية بين على ذلك عرضه فقال
تلك اللازم اما ان يكون لزومه بغير وسط كان ثبوته لتلك الماهية بينا وكان يمتنع رفعه عنها في الوهم
لبرهان على ان ما يكون لزومه بغير وسط يكون بينا هو ان الماهية لما هي هي مقتضية لذلك اللازم
فاذا عقلنا الماهية وجب ان نعقل منها انها لما هي هي تقتضي ذلك اللازم والا لما كنا عقلنا الماهية كما
هي واذا اعقلنا منها انها مقتضية للازم الفلاني وجب ان نعقل اللازم الفلاني لان العلم باضافة
الى امر يتضمن العلم بكلا المضافين فهذا ما قيل في هذا الباب وفيه بحث لا بد من ذكره فان لقائل ان
يقول ان لزم من العلم بالماهية العلم بلازمها القريب ثم ذلك القريب علة قريبة للازم الثاني فحينئذ يجب ان نعلم
لازم الثاني وان نعلم من ذلك الثاني اللازم الثالث وكان يجب ان يكون العلم بالماهية مقتضيا للعلم بجميع
لوازم القريبة والبعيدة وذلك محال فثبت ان العلم بالماهية لا يقتضي العلم بلازمها وايضا فان ماهية العلة
مقولة بالقياس الى المعلول وعلية العلة مقولة بالقياس الى المعلول فاذن ماهية العلة مغايرة لعليتها
فاذن لا يلزم من العلم بماهية العلة العلم بكونها علة للمعلول اذ ليست حقيقة العلة متعلقة اصلا بالمعلول
لم يكن علة فنقول هذه الشكوك وان حللناها في كتابنا الكبير لكنا نقول ههنا العلم بماهية
العلة لا يقتضي العلم بالمعلول الا بشرط اخر وهو حصول تصور المعلول وبيانه وهو ان ماهية العلة وحدها
لا تكفي في حصول العلية لان العلية امر اضافي والامور الاضافية لا يكفي في حصولها الشيء الواحد بل لا بد
من حصول كلا المضافين واذا لم يكن ذات العلة مستقلة باقتضاء حصول صفة العلية لا جرم لم يكن العلم
بذات العلة كافيا في حصول العلم بالمعلول فاما ذات العلة وذات المعلول فانهما لذاتيهما يقتضيان الوصف
الاضافي وهو العلية والمعلولية لا جرم عند حصول تصورهما يجب التصديق بانتساب احدهما الى الاخر
فظاهر من ذلك ان العلم بحقيقة العلة وان كان لا يقتضي العلم بوجود المعلول لكن تصور حقيقة العلة وتصور
حقيقة المعلول يقتضيان التصديق بكون احدهما علة والاخر معلولا وهذا هو المعنى بقولنا ان اللازم الذي لا
وسط يكون بين الثبوت اي متى تصورنا حقيقة العلة وحقيقة المعلول امتنع عند ذلك ان لا يصدق
بثبوت احدهما للاخر واذا ثبت ان تصور العلة انما يوجب التصديق بثبوت المعلول القريب له عند تصور المعلول
من الجائز ان لا يحصل تصور المعلول عند تصور العلة لا جرم لا يلزم من العلم بحقيقة العلة العلم بثبوت كل اللوازم
القريبة والبعيدة واما الشك الثاني فهو ايضا خارج لانا نقول نسلم ان العلية مغايرة لحقيقة ذات
العلة لكنا ندعي ان تصور حقيقتها مع تصور حقيقة المعلول القريب يوجب العلم بكون العلة علة لذلك المعلول
وههنا شك اخر على ذلك وهو انا اذا اعقلنا الماهية فانه يبقى بعض لوازمها مجهولا لنا ويمكننا

تعرف تلك اللوازم بينة الثبوت للشيء والا لزم اما التسلسل واما عدم تعرف تلك اللوازم وكلاهما باطل فان قيل
يتعرف وجود تلك اللوازم المجهولة بواسطة الذاتيات فنقول ولولا ان من تلك اللوازم ما هو بين الثبوت لتلك
الذاتيات والا للزم المحال فالحاصل ان امكان طلب المجهولات يدل على ان من اللوازم ما هو مجهول ومنها ما هو بين الثبوت
حتى يطلب بذلك المعلوم تلك المجهولات وهذا البرهان كاف في اصل المقصود قوله وان كان لها وسطين في
علمت واجبة الى اخر الفصل فاعلم انه لما ذكر في اول التقسيم ان لزوم اللازم اما ان يكون بوسط او بغير وسط
احتاج الى تعريف الوسط فقال الوسط ما تقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا وتحقيقه ان العلم بوجوده مطابقة للمعلوم
فاذا كان الشيء متوقف الوجود على وجود الاخر ويكون وجود الاخر متراخيا عنه وعلة فكذلك تتوقف تلك الحاصلة في
العلم مثاله الانسان فان ثبوت صفة الضحك له معلول لثبوت صفة التعجب له فاذا انسب الضحك الى الانسان
بدون اعتبار صفة التعجب لم يكن الضحك واجب الثبوت له وكذلك يجب من العلم بكون الانسان العلم بكونه ضاحكا
ولما كانت صفة التعجب علة للضحك لاجرم متى علم وجود التعجب له لابد من يحصل العلم بوجود الضحك حتى
ان قايلا اذا قال الانسان ضاحك فقيل لم قال لانه متعجب افاد ذلك العلم بوجود الضاحكية والمتعجبية والامر
بصيغة التعليل لانها لما كانت هي العلة للضاحكية لاجرم كان العلم بثبوتها علة للعلم بثبوت الضاحكية وكما
ان التعجب متوسط بين الانسان وبين الضاحك في الوجود الخارجي كذلك العلم به متوسط بينهما في الثبوت
الذهني وههنا ابحاث كثيرة وشكوك صعبة لكنها غير لايقة بهذا الموضع واذا عرفت حقيقة الوسط عرفت
لماذا يقترن به صيغة التعليل فنقول كل لازم يعرض فاما ان يكون معلولا للذات او لشيء داخل
فيه او لشيء خارج عنه فان كان لزومه لنفس حقيقة الملزوم فلا يكون لزومه لتلك الحقيقة بواسطة شيء آخر
وقد فرض انه بواسطة هذا خلف وان كان لزومه لشيء داخل في حقيقة الملزوم فذلك هو ان يكون المتوسط
فيه ومن الملزوم مقوما للملزوم فنقول الواسطة لما كانت مقومة للملزوم فاللازم اما ان يكون مقوما
للمتوسط والمتوسط مقوم للملزوم كان اللازم مقوما للمقوم اي هو داخل في الذات فيكون هو ايضا
داخلا في الملزوم فالخارج عن الملزوم غير خارج عنه بل هو داخل فيه هذا خلف واما ان كان اللازم غير
مقوم للوسط فاما ان يكون لزومه بغير وسط فيكون بينا او بوسط فيعود التقسيم الاول من الراس ولا
يتسلسل بل لابد وان ينتهي الى ما يلزم المقوم بلا وسط وذلك هو المطلوب واما ان كان المتوسط بين اللازم
والملزوم شيئا خارجا عن الملزوم غير مقوم له فحينئذ ينتقل الكلام الى كيفية لزوم ذلك المتوسط للذات
الملزومة فاما ان يكون بواسطة لازم ولا يتسلسل الى غير النهاية بل ينتهي الى لازم يلزم الذات بغير وسط
او يلزم ما يقوم الذات بغير وسط وذلك هو المطلوب واقول يمكن تحرير هذا البرهان بحيث يكون
اقرب الى الفهم فكذا الماهية لما هي هي هل يقتضي شيئا من هذه اللوازم ام لا يقتضي فان اقتضت شيئا من تلك اللوازم
فذلك اللازم يكون معلولا لنفس الماهية فلا يكون بينه وبين الماهية واسطة اذ لو كان هناك واسطة ا

…في ذلك اللازم تلك الواسطة لا الماهية وقد فرض كذلك هذا خلف وان لم يكن فيها ما تقتضيه الماهية
…ما هي هي كانت الماهية من حيث هي هي غير مقتضية الاتصاف بشيء منها فلا يكون شيء منها لازما لتلك الماهية هذا خلف
…تناه لازما هذا خلف فهذا البرهان القاطع يوجب القطع بوجود لازم من غير واسطة سواء جوزنا التسلسل او
…لم نجوزه وجود لازم بين الثبوت ممتنع الرفع واعلم انه لما لم يقم البرهان على ان من الصفات الغير الاضافية
…خارج عن الماهية بل انما اثبت ذلك في الصفات الاعتبارية لاجرم اورد المثال من هذا الباب ايضا وهو كون
…مساويا او مخالفا ومعاونا له فان المساواة والمعاونة انما تعقلان بالقياس الى الغير واعلم انك لو تشك
…في المثال في ابطال قول من يزعم ان الاولى بانه الذي يمتنع رفعه عن الشيء وجودا او تصورا كان لازمه صفة
…الثبوت للشيء فانها غير مقومة لما مر من ان الصفات الاضافية لا يكون للملزوم داخله في تقويم غير الاضافة
…الى بيان ان ثبوتها للملزوم بواسطة او بغير واسطة ومن الامثلة التي يتمسك بها في ابطال
…ان الزوجية للاربعة ليست من الذاتيات لانها لو كانت لكان اما ان يكون في ماهية الاربعة ومختصة
…او يكون مشتركة بينها وبين غيرها والاول باطل لان غير الاربعة يشارك الاربعة في الزوجية والثاني باطل
…الزوجية لما كانت ذاتية للاربعة وجب ان يكون ذاتية لكل عدد زوج ولو كان كذلك لاستحال ان يعقل
…عدد زوج الا اذا عقلت زوجيته وليس الامر كذلك فان الانسان ربما يعقل عدد الذرة زوجا وان كان شك
…زوجيته الى ان يعرف ذلك بعد ذلك بالنظر والفكر ولو كانت ذاتية لما كان كذلك فبطل ما قالوه والله اعلم
اشارة الى العرضي المفارق واما المحمول الذي ليس بمقوم ولا لازم فجميع المحمولات التي يجوز
…ان يفارق الموضوع مفارقة سريعة او بطيئة سهلة او عسرة مثل كون الانسان شابا او شيخا او جالسا
…قائما التفسير لما كانت الصفات الخارجة عن الذات تنقسم الى ما لا ينفك عن الذات وهو اللازم والى ما
…ينفك عن الذات وهو المفارق ذكر الشيخ من الابحاث المتعلقة ما قدر اه لايقا بهذا الموضع فقال الى ان
…هو الذي ينفك الذات عنه وقسم ذلك بنوعين من القسمة الاولى بالبطء والسرعة فالبطيء مثل كون
…شابا او شيخا والثانية بالسهولة والعسر والفرق بينه وبين الاول ان الشيء قد يكون سهل الزوال لكنه
…لا يكون سريع الزوال وكذلك قد يكون عسر الزوال لكنه لا يدوم الا قليلا مثل الامراض الحادة فانها
…الجرابات والامراض المزمنة المتطاولة الجرابات فانها بطيئة الزوال اشارة ولما كان المقوم
…ذاتيا فما ليس بمقوم لازما كان او مفارقا فقد يسمى عرضيا ومنه ما يسمى عرضا وستذكرهم معا
اصر اشارة الى الذاتي بمعنى آخر وربما قالوا في المنطق ذاتي في غير هذا الموضع وعنوا
…هذا المعنى ذلك هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته مثل ما يلحق المقادير
…منه من المناسبة والمساواة والاعداد من الزوجية والفردية والحيوان من الصحة والسقم وهذا القبيل
…الذاتيات تختص باسم الاعراض الذاتية مثل ما يتمثلون به من الفطوسة للانف ولكن لا يسم الذاتي
…بما يعم الوجهين جميعا والذي يخالف هذه الذاتيات فما يلحق الشيء لاجل امر خارج عنه اعم منه كلحوق

الحركة للابيض فانها انما يلحقه لانه جسم وهو معنى اعم منه او اخص منه كلحوق الحركة للموجود فانها يلحقه لانه جسم
وهو معنى اخص منه وكذلك كلحوق الضحك للحيوان فانه انما يلحقه لانه انسان التفسير كل محمول على موضوع فاما
ان يكون داخلا فيه وهو المقوم او خارجا عنه ولا يخلو اما ان يمتنع انفكاكه عنه او لا يمتنع فان لم يمتنع انفكاكه
عنه فليس كلامنا فيه وان امتنع انفكاكه عنه فالموثر فيه اما الماهية واما صفة من صفاتها واما شيء خارج
عنها ومحال ان يكون شيئا خارجا والا لعرضت الماهية عن ذلك الوصف عند فرض عدم ذلك الخارج وذلك محال فبقي
القسمان الاولان وهو ان يكون الموثر هو نفس الماهية فهو الذي تقتضيه تلك الماهية لذاتها وحقيقتها واما الذي
تقتضيه صفة من صفات الماهية فتلك الصفة اما ان يكون مساوية للماهية في العموم والخصوص او لا يكون مساوية
لها فاما الذي يكون مساوية لها في العموم والخصوص مثل ان الانسانية تقتضي التعجب الموجب للضحك ولما كانت الانسانية
علة لعلة الضحك صح ان يقال الانسانية لجوهرها يقتضي الضحك وجب ان يحمل قول الشيخ العرض الذاتي هو المحمول الذي
يلحق الموضوع من جوهره على ما يعم القسمين اعني ما يوثر فيه الماهية بواسطة لا يكون اعم منها في التقسيم قوله واما
الذي يخالف هذه الذاتيات فهو الذي يلحق الشيء بسبب ماهيته لا يلحقه بسبب وصف اخر اعم او اخص او بسبب
وصف مساو له كما ذكرناه من الضاحك واما ما يلحق الموضوع بسبب وصف لا يساويه فذلك الوصف اما ان
يكون اعم منه كما اذا قيل الابيض متحرك فان المتحركية لم تحمل على الابيض لكونه ابيض بل لكونه جسما وهو معنى اعم من
الابيض واما ان يكون اخص من الموضوع كما اذا قيل الحيوان يضحك فان الضحك لم يحمل على الحيوان الا لما هو اخص منه
وهو الانسان واذا ظهر ذلك فنقول الوصف الذي يلحق الموضوع لامر اعم منه فانما يلحقه لمعروض
الموضوع لجنس موضوعه او لموضوع جنسه على ما ذكرناه وكل ذلك يسمى عرضا ذاتيا لكن بشرط ان لا يكون اعم من
الصناعة وبهذا التقسيم يتضح المقصود واعلم ان المتقدمين كانوا يقولون العرض الذاتي ما يوخذ في حد
الموضوع او ما يقوم الموضوع مثل الفطوسة للانف والشيخ اورد الكلام بهذه العبارة في الشفاء وتبعه على
ذلك المتاخرون لكنه في الحكمة المشرقية بين ان ذلك باطل لان الموضوع متقوم في ماهية العرض فهو
فكيف يوخذ في حده وايضا فلان الاعراض غير متعلقة في ماهياتها بموضوعاتها بل تعلقها بالموضوعات
لعرضيتها والعرضية ليست من المقومات بل من اللوازم فظهر انه لا يجوز ان يقال الموضوع ماخوذ
في حد العرض ولاجل هذه الدقيقة عدل عن تلك العبارة في هذا الكتاب الى قوله هو الذي يلحق الموضوع
من جوهره وقوله قد يمكن ان يوسم الذاتي بوسم يجمع الوجهين جميعا فاعلم ان ذلك الرسم هو ان يقال
الذاتي ما يحمل على الشيء لما هو هو او الذي يقتضيه الشيء لما هو هو وذلك لان الماهية تقتضي المقومات
او من العوارض فاما المقومات فاما ان يكون اعم او اخص او مساويه اما الاعم فهو الجنس القريب لان اقتضاء
الانسانية للحيوانية لا بسبب وصف اخر اعم منه وان كانت الحيوانية اعم واما فصل الجنس القريب فلا يكون
من هذا الباب واما المساوي فهو الفصل المقوم واما الاخص فهو لا يمكن ان يكون من جملة الذاتيات الداخلة
في ماهية الشيء والا لما كان اخص بل يكون اعم من جملة الذاتيات الداخلة في ماهيات انواعه واما العوارض

…الى العرض واما ان يكون اعم او اخص او مساويه فالاعم مثل كون الزوايا … تساوي القائمتين
…او النظر الواقع على الخطين الجاعل زاويتين من جهة واحدة مساويتين والاخر الجاعل اياهما مختلفتين لكن المتبادلتين
…واما الاخص فهو العوارض الخاصة بجنس ما لحقه ولا يحتاج الجنس الى ان يصير نوعا معينا ليتهيأ لقبولها مثل
…الاحتياج الى ان يكون متحركا وساكنا الى ان يصير حيوانا او انسانا ولكنه يحتاج في كونه ضاحكا الى تعين او لا
انا اوردنا ما يتعلق بهذا الباب اشارة الى المقول في جواب ما هو يكاد المنطقيون الظاهريون عند التحصيل
لا يميزون بين الذاتي وبين المقول في جواب ما هو فان استقصى بعضهم ان يميز كان الذي يؤول اليه قوله هو
المقول في جواب ما هو من جملة الذاتيات ما كان مع ذاتيته اعم ثم يتبلبلون اذا حقق عليهم القول في ذاتيات
…وليست اجناسا مثل اشياء يسمونها هم الاجناس ويشعرها لكن الطالب بما هو انما يطلب الماهية وقد
…وانها انما تتحقق لمجموع المقومات فيجب ان يكون الجواب بالماهية وفرق بين المقول في جواب ما هو وبين
الداخل في جواب ما هو والمقول في طريق ما هو فان نفس الجواب غير الداخل في الجواب والواقع في طريقه واعلم ان
السائل بما هو يجيب بما يوجبه كل لغة هو انه ما ذاته او ما مفهوم اسمه وانما هو هو باجتماع ما يعمه
…وما يخصه حتى يتحصل ذاته المطلوب في هذا السؤال بحقيقتها والامر الاعم لا هوهوية الشيء ولا
مفهوم اسمه بالمطابقة ولهم ان يقولوا انا نستعمل هذا اللفظ على عرف ثان ولكن عليهم ان يدلوا على انهم
…ويأثروه الى قدمائهم دالين على ما اصطلحوا عليه عند النقل كما هو عادتهم وانت عن قريب ستعلم ان
عن البعد ولعن الظاهر في العرف التفسير ان بعضهم لم يفرق بين الذاتي وبين الدال على الماهية وبعضهم
…الدال على الماهية ما كان مع ذاتيته اعم ولا يجب ان يفهم من هذا انهم يوجبون ان يكون الدال على الماهية
…اعم الذاتيات كلها بل يوجبون فيه ان يكون اعم من نوعيته ويكون مشتركا بينه وبين غيره وهذا ان الحد
…ان صيغة ما هو وضعت بازاء الطلب عن كنه حقيقة الشيء وليست الماهية هي القدر المشترك بينها
وغيرها والا لكانت هي غيرها بل ماهية الشيء عبارة عن المجموع الحاصل مما به الاشتراك ومما به الامتياز فلا جرم
…يجب ان يكون الجواب تمام تلك الماهية بل كل واحد من تلك الاجزاء داخل في الجواب لكنه ليس تمام الجواب
…لكان الكل واحدا من اجزائه وهذا محال فان قيل فهل بين الداخل في جواب ما هو والمقول في طريق
…ما هو فرق نقول الفرق هو ان كل واحد من الاجزاء اذا صادفت مذكورة بالمطابقة فهي تكون
…في طريق ما هو واذا صادفت مذكورة لا بالمطابقة بل بالتضمن فهي تكون داخلة في جواب ما هو واما
…هذه الحجة على بقية صيغة ما هو على مفهومها اللغوي هو كونها طالبة للحقيقة فاما اذا
…ابدع اصطلاحا جديدا على ان ما هو لا يطلب تمام الذات بل الوصف المقوم العام فانه لا يصير
…هذه الحجة ولكن يجب عليه اثبات ذلك الاصطلاح مع انه لا حاجة الى تغيير الوضع الاصلي وما ابطل
…على ان فصل الجنس لا يصلح ان يكون مقولا في جواب ما هو مع انه من الذاتيات العامة فظاهر

ما ذهبوا اليه وجه ان الدال على الماهية هو الدال على جميع مقوماتها ما سئل عنه اما بالمطابقة او بالتضمن
اشارة الى اصناف المقول في جواب ما هو اعلم ان اصناف الدال على ما هو من غير تغيير مفهوم
العرف ثلثة احدها بالخصوصية المطلقة مثل دلالة الحد على ماهية الاسم كدلالة الحيوان الناطق على الانسان
والثاني بالشركة المطلقة مثل ما يجاب اذا قيل عن جماعة مختلفة فيها مثلا فرس وثور وانسان ما هي فيقال
الحيوان ولا يجاب الا بالحيوان اما الاعم من الحيوان كالجسم فليس بتمام ماهية مشتركة بل جزء الماهية المشتركة واما
الانسان والفرس ونحوهما فاخص دلالة مما يشمل تلك الماهية واما مثل الحساس والمتحرك بالارادة طبعا وان قلنا
انهما مقومان مساويان لتلك الجملة معا بالشركة فليسا يدلان على الماهية وذلك لان المفهوم من الحساس والمتحرك بالارادة
واشال ذلك بحسب المطابقة هو مجرد انه شيء ذو حس او قوة حركة وكذلك مفهوم الابيض هو انه شيء ذو بياض فاما
ما دل الكل ليس بتعدد داخل في مفهوم هذه الالفاظ الا على طريق الالتزام حين يعلم من خارج انه لا يمكن ان يكون شيء من
هذه الاجسام واذا اطلقنا لفظ كذا يدل على كذا فانما نعني به طريق المطابقة او التضمن دون طريق الالتزام غير محدود
وايضا لو كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبرا لكان ما ليس بمقوم صالحا للدلالة على ما هو مثل الضاحك مثلا
فانه من طريق الالتزام يدل على الحيوان الناطق لكن قد اتفق الجميع على ان مثل هذا لا يصلح في جواب ما هو فعلم ان
ان الذي يصلح فيما نحن فيه ان يكون جوابا عن ما هو ان يقول لتلك الجماعة انها حيوانات وجد اسم الحيوان موضوعا
بازاء جملة ما يشترك فيه هي من المقومات المشتركة بينها التي تخصها وما في جملها وجعلناها مثلا وانما يخلى عما يعم
كل واحد منها هذا واما الثالث فهو ما بالشركة والخصوصية معا مثل ما انه اذا سئل عن جماعة هم زيد
وعمرو وخالد ما هم كان الذي يصلح ان يجاب به على الشرط المذكور انهم ناس واذا سئل ايضا عن زيد وحده
ما هو انسان قول من هو كان الذي يصلح ان يجاب به انه انسان لان الذي يفضل في زيد على الانسانية اعراض
ولوازم لاسباب في مادته التي منها خلق وفي رحم امه وغير ذلك عرضت له لا تتعذر علينا ان نعقد عروض
اضدادها في اول تكونه ويكون هو هو بعينه وليس كذلك نسبة الانسانية اليه ولا نسبة الانسانية
اليه ولا نسبة الحيوانية الى الانسانية والفرسية وذلك لان الحيوان الذي كان يتكون انسانا فاما ان يتم
تكونه ما يتكون منه فيكون انسانا واما ان لم يتم تكونه فلا يكون له ذلك الحيوان لان ذلك الانسان ليس يحتمل
التقدير المذكور من انه لو لم يلحقه لواحق جعلته انسانا بل لحقته اضدادها ومغايراتها لكان يكون
حيوانا غير انسان فهو ذلك لو اخذ بعينه بل انما يجعله حيوانا ما يتقدمه فيجعله انسانا فان كان على
غير هذه الصورة فهو كان على غير هذا الحكم وليس ذلك المنطقي التفسير اعلم ان المطلوب اما ان يكون ماهية
شخص واحد او ماهية اشخاص كثيرة فالاول هو الدال على الماهية في زيد بخلاف ما اذا قال زيد
من هو فانه يكون ذلك طلبا لعوارضه ومشخصاته واما الثاني فاما ان يكون المطلوب ماهية اشخاص
مختلفة بالحقائق او غير مختلفة بالحقائق فان كان المطلوب ماهية اشخاص مختلفة بالحقائق كان الجواب

ذكر جميع المقومات المشتركة من تلك الكثرة وذلك هو الدال بالشركة المحضة اذ لو لم يكن ذلك هو الجواب لكان ذلك
الجواب اما ان يكون اعم من تمام المشترك لم يكن كل المشتركات مذكورة وان كان اخص منه لم يكن ذلك مشتركا وان
كان مساويا فلا يخلو اما ان كان مساويا في العموم او في الحقيقة فالمساوي في العموم مثل الفصل فانه مساو
للنوع لكنه لا يساويه في الحقيقة فان النوع متضمن للجنس والفصل لا يتضمنه فان كان الجواب مساويا للتمام
المشترك في العموم لا في المفهوم حينئذ بقي بعض الذاتيات غير مذكور بالمطابقة او التضمن وهو غير جائز
وان كان مساويا للتمام المشترك في المفهوم فهو تمام المشترك اذ يمتنع ان يكون جوابان متباينان كلاهما يدل
على تمام المشترك من الذاتيات واما اذا كان المطلوب ماهية اشخاص غير مختلفة بالحقيقة فذلك هو الدال
بالشركة والخصوصية فان ما هو تمام ماهية كل واحد بعينه مشترك بينه وبين غيره اذ لو كان لكل واحد
منها ذاتي وراء المشترك لكان امتياز بعضها عن البعض بالذاتيات وقد فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف
فهذا الذي ذكرناه تقسيم حاصر يوضح المقصود من هذا الباب من غير تعرض لشيء من الامثلة اصلا ومع
هذا فانه يجب علينا تفسير مشكلات هذا الباب من الفاظ الكتاب قوله اصناف الدال على ما هو
من غير تغيير مفهوم العرف ثلثة فاعلم انه يريد به انا لو غيرنا المفهوم من صيغة ما هو واصطلحنا على
تخصيصه بطلب الذاتي العام فانه لا ينقسم الى الاقسام الثلثة فانه لما كان طالبا للذاتي العام استحال
ان يكون ذلك دالا بالخصوصية المحضة او بالشركة والخصوصية بل يكون دلالته ابدا بالشركة المحضة
وقوله احدها بالخصوصية المطلقة مثل دلالة الحد على ماهية الاسم فاعلم انه يريد ان المدلول
عليه بالاسم والحد واحد لكن دلالة الاسم اجمالية ودلالة الحد تفصيلية واعلم انه ليس دلالة بالخصوصية
فان دلالة حد الحيوان على ماهية اسمه ليست دلالة بالخصوصية المحضة بل الصحيح ان يقال مثل دلالة
الحد على ماهية اسم النوع والظاهر ان مراد الشيخ ذلك قوله واما مثل الحساس او المتحرك بالارادة طبعا
وان قلنا انهما مقومان مساويان لتلك الجملة فليسا يدلان بالشركة فاعلم انه الا مال وان قلنا انهما مقومان
المشهور انهما فصلان مقومان للحيوان في درجة واحدة وهو باطل لانه اما ان يكون كل واحد منهما مستقلا
بالتقويم فحينئذ يستغني المتقوم بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيكون كل واحد منهما مقوما وغير مقوم
هذا خلف او يكون الواحد مستقلا بالتقويم دون الاخر فيكون الفصل هو ذلك المستقل لا غير او لا يكون
واحد منهما مستقلا فلا يكون المجموع ايضا مقوما لانه متقوم بكل واحد منهما وكل واحد منهما يجب ان يكون
مقوما كله لان الصفة الحالة اذا لم يكن مقومة للمحل فلا بد من مقوم به فاذن يكون المحل متقوما بالمقوم
ذلك المجموع فيمتنع ان يتقوم به فظاهر ان الشيء الواحد لا يكون له فصلان في درجة واحدة فاذن الحس
والحركة الارادية ليسا مقومين بل هما من لوازم النفس الحيوانية التي هي مقومة للحيوان قوله
لان المفهوم من الحساس والمتحرك بحسب المطابقة الى اخره فاعلم ان حاصل الكلام هو ان الحساس وان كان لازما

للحيوان طردا وعكسا لكنه غير دال على الجسمية بالتضمن ولا يكون صالحا لان يقع في جواب ما هو فاما بيان ان الحساس
غير دال على الجسمية بالتضمن فقد اشتهر في بيانه على قوله الحساس مفهومه انه شيء ما له حس فاما ان ذلك الشيء جسم
او ليس بجسم فذلك مما لا يدل عليه اللفظ بل ذلك انما يعلم بطريق اخر فعلمنا ان الحساس بلا دلالة على الجسمية ولقائل
ان يقول والحيوان ايضا مفهومه شيء ذو حيوة فاما ان يكون ذلك الشيء جسما فانما يعلم بطريق اخر لا من اللفظ وكذا ما قال في
الجواب عن الحيوان امكن ذكره ايضا في الحساس فيشبه ان يكون هذه الحجة اقناعية والبرهان ان يقول كل حقيقتين
متساويتين في بعض الذاتيات والمختلفتين في بعضها فانا نقطع ان الذي فيه الاشتراك غير ما به الاختلاف مثلا
الانسان والفرس اشتركا في الحيوانية واختلفا في الناطقية والصهالية فمن المعلوم ان الحيوانية مغايرة للناطقية
والصهالية والانسان عبارة عن مجموع الحيوانية التي بها يشارك الفرس والناطقية التي بها يخالفه فيكون اللفظ الدال
عليه دالا عليها بالتضمن ولما كانت الحيوانية مغايرة للناطقية ومخالفة لها في الحقيقة لا جرم لم يكن اللفظ الدال
على احدهما دالا على الاخر بالتضمن بل ربما يظن ان احدهما يكون لازما للاخر فيكون اللفظ الدال على الملزوم دالا على
لازمه بالالتزام فظاهر ان اللفظ الدال على الحقيقة دال على جنسها وفصلها بالتضمن واما اللفظ الدال على
فصلها فانه لا يكون دالا على جنسها الا بالالتزام فان قيل اذا قلت حساس تشرب الى طبيعة الجنس لانك اذا
قلت حساس عنيت به انه ذو نفس حساسة وحد النفس الحساسة هو كمال جسم طبيعي الي من شانه ادراك الجزئيات
فاذن الحساس يتضمن الدلالة على الجسم فنقول ان النفس لها ذات وحقيقة ولها اضافة الى
البدن لكمال له واذا حددنا النفس لهذه الاضافة كان ذلك رسما لها لا حدا وانما يحصل للجسم الفصل الحامل له نوعا
من الحيوان وغيره بانضمام ذات النفس اليه ثم يتبعه التوابع واللواحق بعد ذلك والحيوان من جهة تلك اللواحق
مخصوص بلا فصول ولعجزنا عن تحديد القوى البسيطة نحتاج الى ان نرسمها وعند ذلك نحتاج الى ان نلتفت
الى موضوعاتها ولوازمها في الوجود واما القوى اذا احدث مع تلك الاضافات فان ذلك المجموع لا يكون
فصلا لان الفصل متقدم على تكون النوع وتلك النسبة متاخرة عن تكون النوع واذا ثبت ذلك فنقول
الحيوان اسم موضوع بازاء مجموع ما به يشارك الحيوان غيره وما به يمتاز عن غيره واما مجرد ما به الامتياز
فهو الحساس فلا جرم كانت دلالة الحيوان على الجسمية بالتضمن ودلالة الحساس عليها بالالتزام واما ان
المدلول عليه بالالتزام غير معتبر فاما اولا فلانه غير مضبوط كما بينا واما ثانيا فلانه لو اعتبر ذلك لكانت
الخواص والاعراض صالحة للدلالة على ما هو ولما لم يكن كذلك ظهر ان الالتزام غير صالح وقوله اما
الذي يكون بشركة وخصوصية الى قوله انهم ناس فاعلم ان الشرط المذكور هو ايقاع جمعه ما هو على الوضع الاول
وقوله واذا سئل عن زيد وحده الى اخره فاعلم انا اذا فرضنا ان الاشخاص الواقعة تحت الانسان
الا بالعدد وجب ان يكون الانسانية دالة بالشركة والخصوصية اما بالشركة فلانها كمال الذاتي بين الاشخاص
واما الخصوصية فلانه تمام ماهية كل واحد منها هو ذلك اذ لو كان لشيء منها صفة ذاتية وراء الانسانية

لكانت الاشخاص الواقعة تحتها مختلفة بالذاتيات وقد فرض انه ليس كذلك هذا خلف فهذا اشارة المطابق للغرض
لو شئنا ان جوهريات الانسان لا تخالف بشيء من الذاتيات ولا حاجة بالمنطقي الى بيان ان الامر هل هو كذلك ام لا فان المقصود
هو التمثيل وذلك حاصل اذا فرضنا الامر كذلك سواء كان المفروض حقا او باطلا لكن الشيخ لم يقتصر على ذلك بل خاض
في بيان ان الانسان وان كان ينقسم بالذكورة والانوثة لكنهما ليسا من الفصول المنوعة بل من العوارض المصنفة
واما الحيوان الذي صار انسانا فانه المستحيل ان يوجد هو ولا يكون انسانا بل وجب كان انسانا وان لم يكن
انسانا استحال وجوده وبيان ذلك ان الانسان اذا صار ذكرا او انثى فالحال عرضت لمادته فصار ذكرا او كان
يجوز ان يعرض له بعينه انفعال متردد في المزاج فيكون انثى ولم يكن ذلك مؤثرا في تنويعه فانا لو توهمناه لا انثى ولا ذكرا
لقام نوعا بما يتنوع به وقطع النظر عنه لا يمنع تنوعه والالتفات اليه لا يفيد تنوعه وايضا فلان الذكورة والانوثة
هيات في حال الالات التي بها يكون التناسل والتناسل انما هو امر عارض بعد الحيوة وبعد تنوعه وصيرورته شيئا
محصلا بالفعل فيكونان لاحقين بعد تنوع النوع نوعا فلا يكون ذلك مقتضيا اختلاف النوع والحق الاول
في ذلك هي ان الحيوان يتنوع بالذكورة حيث لا تعلق بالنطق حيث ذكوره فاذن ليس قبول الحيوان لاحدى
القسمتين بواسطة قبوله للاخرى بل قبوله لهما في درجة واحدة فلو كانا مقومين لكان للانسان الذكر فصلان مقومان
في درجة واحدة وذلك محال فاذا المقوم احدهما دون الاخر لكن الناطقية مقومة فالذكورة غير مقومة
فثبت ان الذكورة والانوثة ليستا من قبيل الفصول المنوعة بل من جملة العوارض فاما الحيوان الذي يكون
انسانا فهو ايضا لا يكون حيوانا بل يجب ان لا امة اصلا وهذه ابحاث وان كانت غير لايقة بهذا الموضع لكنا اوردناها
لتصحيح ما في الكتاب وقوله فليس الفصل انما يجعله حيوانا ما يتقدمه فيجعله انسانا موضع شك لان الحيوان
جزء الانسان والجزء متقدم بالوجود فلا بد وان يكون جعل الحيوان متقدما على جعل الانسان وكان يجب ان يقال الذي
جعله انسانا يتقدمه فيجعله حيوانا والشيخ قلب الامر فقال الذي جعله حيوانا هو الذي تقدمه فجعله
انسانا وحله انا قد بينا ان الحيوان بلا شرط شيء غير الحيوان بشرط لا شيء ان الحيوان بشرط لا شيء غير المحمول بل هو
كالجزء المادي له واما الحيوان لا بشرط شيء فهو المحمول وليس له وجود منفصل عن وجود الانسان بل وجوده هو
وجود الانسان على ما حققناه في كتابنا الكبير وظاهر ان وجود الانسان متقدم على وجود الحيوان المحمول وان
كان وجود الحيوان الجزء متقدما على وجود الانسان وكلام الشيخ في الحيوان المحمول لا جرم جعل وجود الانسان
متقدما على وجود الحيوان ليس هذا من يريد الاطناب في تحقيق هذا الاصل فلا المقالة الاولى من برهان
الشفاء ولنختم هذا النهج ببيان وجيز يحصل به فنقول اللفظ دلالته اما بالمطابقة او التضمن
او الالتزام وكلها اما مفرد واما مركب والمفرد اما كلي واما جزئي والكلي اما ذاتي واما عرضي والذاتي اما ان يكون
دالا على الماهية او يكون الدال على الماهية اما بالخصوصية المحضة او الشركة المحضة او بالخصوصية
والشركة معا والعرضي فاما لازم او غير لازم واللازم اما للماهية او للوجود والذي للماهية اما بواسطة

او لعنوا سطه و المفارق اما بطي الزوال او سريعه ثم ان اجله معا قابله هذا النهج ومن الله الموفق وعليه التكلان

النهج الثاني في الالفاظ الخمسة المفردة والحد والرسم اشارة الى المقول في جواب ما هو الذي هو الجنس
والمقول في جواب ما هو الذي هو النوع • كل محمول كلي يقال على ما تحته في جواب ما هو فاما ان يكون حقايق ما تحته مختلفه
ليس بالعدد فقط بل بشيء من الذاتيات فاما ما يتقوم به من الذاتيات غير مختلف اصلا او قد يسمى جنسا لما تحته والثاني يسمى
نوعا ومن عادتهم ايضا ان يسموا الواحد من مختلفات الحقايق تحت القسم الاول نوعا له بالقياس اليه على ان اسم النوع عند
الجمهور انما يدل في الموضعين على معنيين مختلفين ومما يسهو فيه المنطقيون ظنهم ان النوع في الموضعين له دلالة واحدة
او مختلفه بالعموم والخصوص **التفسير** كل كلي مقول على ما تحته في جواب ما هو فاما ان يكون الاشيا الداخلة تحته
مختلفه بالماهيه او لا يكون فان كانت مختلفه بالماهيه فان ذلك المقول عليها في جواب ما هو يكون جنسا لها وان لم
يكن مختلفه بالماهيه فان ذلك الكلي يكون نوعا حقيقيا وقد يطلق النوع على معنى اخر فان الحقايق المختلفه الداخله
تحت الجنس ان يكون جنسا يسمى نوعا بالاضافه الى ذلك الجنس والنوع بهذا المعنى يغاير النوع بالمعنى الاول اما اولا فلان
النوع بالمعنى الاول لا يستحيل ان يكون جنسا فان الكلي الذي يكون حقايق ما تحته غير مختلفه بالحقيقه يستحيل
ان يكون جنسا والنوع بالمعنى الثاني يمكن ان يكون جنسا مثل الحيوان فانه نوع الجسم وجنس الانسان واما ثانيا
فلان الشي لا يكون نوعا بالمعنى الاول الا لاجل نسبته الى الاشخاص التي تحته اما النوعيه بالمعنى الثاني فانما يتحقق
بالنسبه الى الجنس الذي فوقه واما ثالثا فلان النوع بالمعنى الاول لا يحتاج الى الفصل لان الماهيتين اذا اشتركتا
في بعض المقومات واختلفتا في البعض فحينئذ تكون تلك الحقيقه مركبة لا محالة من ما به الاختلاف وغير ما به الاشتراك
ويكون ما به الامتياز هو الفصل واما اذا كانت الحقيقه غير مشاركه لشي من الحقايق في شي من الذاتيات فحينئذ
لا يجب ان يكون تلك الحقيقه مركبه بل يكون بسيطة وليس من شرط الحقيقه والماهيه ان يكون مركبه واذا لم
يكن مركبه لم يكن مشاركه لما عداها في شي من المقومات وظهر ان احتياجه الى الفصل انما كان لاجل اندراجه
مع غيره تحت الجنس وهو لهذا الاعتبار نوع مضاف واما باعتبار كونه نوعا حقيقيا لا يحتاج الى الفصل
فظهر ايضا ان النوع المضاف يجب ان يكون مركبا والحقيقي لا يجب ان يكون مركبا وهذا فرق رابع واعلم
ان من الناس من اعترف بذلك لكنه زعم ان النوع الحقيقي اخص من النوع المضاف والنوع الحقيقي هو السافل
لا يكون مضافا والمضاف قد لا يكون حقيقيا مثل الانواع المتوسطه واعلم ان هذا الكلام يحتمل
الاول ان يقال النوع الاضافي جنس النوع الحقيقي والثاني انه يمتنع له لكنه لازم اعم منه والذي يدل
على بطلان الوجهين جميعا ان النوع المضاف قد يوجد مع عدم النوع الحقيقي والحقيقي ايضا قد يوجد مع عدم الاخر
كالحقايق البسيطه مثل النقطه والوحده فان لها حقايق وماهيات وهي مقولة على الاشخاص الداخله تحتها
وايضا فالمركبات انما تتركب من البسايط فيكون لكل واحد من تلك البسايط حقيقه نوعيه بالمعنى الاول
يكون لها نوعيه اضافيه والا لكانت هي ايضا مركبه من الاجناس والفصول فلا تكون البسايط بسايط هذا

وما يدل على ان النوعيه الاضافيه ليست جنسا للنوعيه الحقيقيه ان الذاتي كما عرفت يجب ان يكون تصوره
متقدما وتبينا ونحن يمكننا ان نعقل النوع الحقيقي مع الشك في انه هل هو نوع اضافي مثلا نعلم في الانسان
المقول على الاشخاص انه نوع حقيقي ونشك في انه هل له جنس ام لا ويكون في ذلك شكا في كونه نوعا اضافيا
فظهر سهو من قال ان النوع في الموضعين له دلالة واحده وسهو من قال انهما مختلفان بالعموم والخصوص ويجب
ان يعلم ان النوع السافل انه نوع حقيقي وله انه نوع الانواع واعتبار انه نوع الانواع مغاير لاعتبار انه نوع حقيقي
فان كونه نوع الانواع اعتبار له بالاضافه الى دخوله تحت جنس هو نوع لما فوقه فاذن النوع الاضافي جنس لنوع
الانواع ويكون اسم النوع مقولا عليه لاجل المفهومات الثلاثه اعني كونه نوعا حقيقيا وكونه نوعا اضافيا
وكونه نوعا للانواع ويكون ذلك بالاشتراك الاسم **اشارة الى ترتيب الاجناس والانواع** ثم ان الاجناس قد تترتب
متصاعده والانواع تترتب متنازله ويجب ان ينتهي فاما الى ما اذا ينتهي في التصاعد وفي التنازل من المعاني
الواقعه عليها الجنسيه والنوعيه وما المتوسطات من الطرفين فما ليس بيانه على المنطقي وان كانت تكلم
فصولا بالنا يجب عليه ان يعلم ان هاهنا جنسا عاليا او اجناسا عالية هي اجناس الاجناس وانواعا سافله هي انواع
الانواع واشياء متوسطه هي اجناس لما دونها وانواع لما فوقها وان لكل واحد منها في مرتبته خواص فاما ان
تعالى النظر في كمية اجناس الاجناس وماهيتها دون المتوسطات كان ذلك منهم وهذا غيرهم تعرضوا عن
ولكن اما الغم الاذهان ذيقا عن الجاده **التفسير** اما ان الاجناس متناهيه فقد بيناه من حيث ان الجنس
يتقوم بالفصل فلو كانت الاجناس غير متناهيه كانت الفصول غير متناهيه فيكون هناك علل ومعلولات
غير متناهيه واما ان البحث عن حقايق تلك الاجناس العاليه غير واجب على المنطقي فقد بيناه ايضا فيما تقدم
وما في الفصل ظاهر **اشارة الى الفصل** واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال على الكثرة التي كليته بالقياس اليها قولا
في جواب ما هو فلا شك في انه يصلح للتمييز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود او في جنس ما يصلح ولذلك ان يكون
مقولا في جواب اي شي هو فان اي شي انما يطلب التمييز المطلق عن المشاركات في معنى الشيئيه فما دونها وهذا هو المسمى
بالفصل وقد يكون فصلا للنوع الاخير كالناطق مثلا للانسان وقد يكون فصلا للنوع المتوسط فيكون فصلا
لجنس النوع الاخير مثل الحساس فانه فصل للحيوان وفصل جنس الانسان وليس جنسا للانسان وان كان ذاتيا
اتم منه فيعلم من هذا انه ليس كل ذاتي اتم جنسا او مقولا في جواب ما هو وكل فصل فانه بالقياس الى النوع
الذي هو فصله مقوم بالقياس الى جنس ذلك النوع مقسم **التفسير** الذاتي الكلي وكونه كليا امر اضافي
يصح انما بالنسبه الى الجزئيات فالكلي الذي لا يدل على ماهية جزئياته اولا انما صحت كليته بالنسبه
الى ما فوقه يجب ان يكون صالحا للتمييز وهذا اشير الى الفظ و **الشرح** ان الذاتي الذي لا يصلح
لان يقال في جواب ما هو لا يخلو اما ان يكون اتم الذاتيات او يكون مساويا له او اخص فان كان اتم الذاتيات
كان مقولا على المشتركات فيه في جواب ما هو واما ان كان مساويا فانه يكون صالحا للتمييز عما يشاركه في الجنس

فان قيل اتم الذاتيات يجب ان يكون بسيطا اذ لو كان مركبا لكان تركيبه عن الجنس والفصل وجنسيه لا يكون اتم الذاتيات
واذا كان بسيطا امتنع ان يكون هناك ذاتي يساويه في العموم لان الذاتي المساوي في العموم هو الفصل فاذن الذاتي الا
اتم الذاتيات لا وجود له اصلا فنقول **الجواب** من الجايز عقلا ان يكون اتم الذاتيات مركبا من الجنس والفصل
بل عن امرين لا يكون شيء منهما جنسا للاخر ولا فصلا له ثم انه يصير تلك الحقيقه المركبه جنسا عاليا ويقع فيه الانواع
فعلى هذا يكون كل جزئيه غير صالح لان يكون مقولا في جواب ما هو ولا صالحا للتمييز عما يشاركه في الجنس اذ ليس لكن
ذاتي اخر فحينئذ يكون صالحا للتمييز عما يشاركه في الوجود والشيئية **قوله** ولذلك يصلح ان يكون مقولا
في جواب اي شي هو المسمى بالفصل فان السايل عن حقيقه معينه بانها اي شي طالب عن الامر الذي لاجله يمتاز عن
مشاركاته في الشيئيه وهذا سر وهو ان جواب ما هو وجواب اي شي هو وان لم يكن الشيئية من قبيل العوارض
لا من قبيل المقومات والطالب باي شي يطلب ما وراء الشيئية فهو اذن طالب لكل المقومات الوجه المطلوبة بما هو
قوله وقد يكون فصلا للنوع الاخير الى اخره واعلم ان الفصل له اعتباران احدهما مقسم للجنس والثاني مقوم
النوع ومن الواجب علينا ان نحقق الكلام في هذا الموضع **فنقول** الفصل له اعتباران اعتبار بالقياس
الى النوع واعتبار اخر بالقياس الى الجنس فاعتباره بالقياس الى النوع هو انه جزء منه وداخل في ماهيته
وليست فضيلته بهذا الاعتبار فان الناطق اذا اخذ من حيث هو ضاحك كان الضحك داخلا فيه ومقوما
له مع انه ليس من الفصول واما اعتباره بالقياس الى الجنس فهو انه يفيد الانقسام والخاصه ايضا تشاركه
في ذلك لكنه يمتاز عنها بان الفصل يفيد قوام الجنس ولكنه ليس مقوما لماهية الجنس والا لما كان يتحقق عنه
فلم يكن قسيما له بل هو مقوم لوجوده لا مطلقا بل للقدر الذي هو حصة النوع فان الناطق علة للحيوان
الذي هو حصة الحيوان وسبب لوجود ذلك القدر وهنا سؤال وهو ان الفصل يفيد القوام لتلك الحصة
بعد امتيازها عن غيرها او قبل الامتياز فان كان بعد الامتياز فذلك الامتياز لا بد له من سبب مميز فيكون
ذلك المميز سابقا على الفصل فلا يكون الفصل هو المميز هذا خلف ولان الكلام في ذلك المميز كالكلام في الاول
فيتسلسل واما ان كان المقوم قبل الامتياز فالناطق مثلا يكون مقوما للحيوان في وجوده المطلق فوجب
ان لا يحصل للحيوان وجود اصلا الا مع الناطق وذلك يخرجه عن ان يكون جنسا **فنقول** فيه
معارضه وحل اما المعارضه فهي ان الانسان من حيث هو انسان لا يتعين بل يكون معلولا لعلة فلقائل
ان يقول ذلك المعين لحصته بل لماهيته او بعد تعينه فان كان قبل تعينه فالمعين لحق الانسان من حيث انه
انسان فكل انسان هو ذلك المعين هذا خلف وان لحقه بعد تعينه لم يكن تعينه لاجل ذلك المعين وقد ذكرنا
خلف واما الحل فهو ان اقتران الفصل بالجنس قبل امتياز حصص الانواع بعضها عن البعض
حكما ان احدهما المميز والثاني المقوم وهما معا واذا كان المقوم مقارنا للتميز اندفع الا
عن اصل السؤال الجواب الظاهر بما مر وهو ان المراد من كون الفصل مقوما لتلك الحصة كونه علة

او لازم بعيد متميز ثم انه لا استحاله في تعليل المعلول المتساويه بعلل مختلفه لان المختلفات يجوز اشتراكها في لازم واحد
واذا عرفت ذلك **فنقول** قوله قد يكون فصلا للنوع الاخير يريد به الفصل المقوم لان النوع الاخير يستحيل ان
يكون له فصل مقسم واما قوله وقد يكون للنوع المتوسط فيكون فصلا لجنس النوع الاخير ففيه اشكال لانه ليس كل ما كان
فصلا للنوع المتوسط فانه فصل لجنس النوع الاخير فان الجسم نوع للجوهر والنامي نوع الجسم وليس فصل واحد منهما
فصلا لجنس النوع الاخير اذ الجسم والنامي ليسا جنسين للنوع الاخير وبالجمله هذا الكلام انما يصح اذا لم يرد المراتب على
الثلاث واما اذا كانت الزياده ففيه عليها لم يكن على اطلاقه صحيحا ولقايل ان يجيب عنه انه لم يقل فيكون فصلا
للجنس القريب للنوع الاخير بل ما هو فصل لجنس النوع الاخير والجسم والنامي اجناس للنوع الاخير لكن لا قريبة بل
بعيدة فاندفع الاستدراك **قوله** وكل فصل فانه بالقياس الى النوع الذي هو فصله متقوم وبالقياس الى جنس
ذلك النوع مقسم فاعلم انك قد عرفت شرح هذا الكلام ويجب ان تعلم ان المقسم قبل المقوم وكيف والفصل
بسيط لا يتعدد عنه ولان الاعلى الترتيب ويجب ان تعلم ان مقوم الجنس مقوم للنوع لان جزء الجزء ولا ينعكس لان
الكل لا يكون جزءا للجزء ومقسم النوع مقسم للجنس لدخول الجنس فيه ولا ينعكس فلا يكون مقسم الجنس مقسما للنوع واعلم
ان البحث عن الجنس والنوع والفصل يستدعي كلاما اصعب واشبع مما ذكرنا ليتلخص المقصود ولكن لما كان الغرض
شرح ما في الكتاب لا جرم اقتصرنا على هذا القدر من المباحث **اشارة الى الخاصة والعرض العام** واما الخاصه
والعرض العام فمن المحمولات العرضيه والخاصه منها ما كان من اللوازم والعوارض الغير المقومة لكلي ما واحد من
حيث ليس لغيره سواء كان في كل شيء عاما خيرا او غير اخير وسواء عم الجميع او لم يعم واما العرض العام فهو ما كان
منها موجودا في كلي وفي غيره عم الجزئيات كلها او لم يعم وافضل الخواص ما عم النوع واختص به وكان لازما
واشهرها في تعريفه التي به ما كان بين الوجود له مثال الخاصة الضاحك للانسان وكون الزوايا مثل قائمتين للمثلث
مثال العرض العام الاسود للبيضاء وربما قالوا العرض مطلقا بحذف العام وهنا مخلوا المنطقيين
لي ان هذا العرض هو العرض المقابل مع الجوهر وليس هذا من ذلك في شيء بل معنى هذا العرض العرضي وقد يكون الشي
بالقياس الى كلي خاصه وبالقياس الى ما هو اخص منه عرضا عاما فان المشي لكل من الحيوان عرض عام
بالقياس **التفسير** الخاصه قد يكون للنوع الاخير والمتوسط وقد يكون للجنس العالي وايضا قد يكون لازما
وقد يكون مفارقا وايضا قد يكون عاما لكل افراد الموضوع وقد لا يكون وايضا قد يكون مطلقه وهي التي لا يكون
حاصله لغير ذلك الشي وقد يكون مقيده وهو الذي يكون حاصلا له ولغيره الا انه لا يكون حاصلا لشي ما يكون
خاصه بالنسبه الى العادي عنه مثل ما يقال عدم قبول الاشتداد والتنقص خاصه للجوهر لا مطلقا بل بالنسبه
الى الكم وبيانه في الفصل ظاهر **قوله** وقد يكون الشي بالقياس الى كلي خاصه الى اخره فاعلم ان
اللون جنس للكيف وفصل للجسم الكثيف وخاصة للجسم وعرض عام للانسان وانما جاز ذلك لان
الحيوان في كونه انسانا وذلك يسمى الجنس الطبيعي وفي مجرد مفهوم كونه جنسا لشي اخر ويسمى الجنس المنطقي

والمجموع الحاصل من الامرين شي اخر وهو معنى الجنس العقلي وبمجرد الجنسية والنوعية والفصلية وكون الشي خاصه وعرضا عاما فهي
من مقوله المضاف فالجنسية نوع من المضاف وكذلك النوعية واذا قلنا الاضافة جنس هذه الامور فقد حملنا النوع على
الجنس حملا غير ذاتي فحمل الجنسية على المضاف وحمل النوعية على الجنسية حملا غير ذاتي وحمل المضاف على النوعية والجنسية
حملا ذاتي واذا تحققت كونها امورا اضافية لا جرم من جهة اختلافها باختلاف الاضافات تنبيه هذه الالفاظ
الخمسة وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام يشترك في انها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها بالاسم والحد
التفسير لقايل ان يقول ان الشيخ صدر جميع فصول هذا الكتاب الى هذا الموضع بالاشارة وصدر هذا الفصل
بالتنبيه فما الفايدة فيه فنقول لان من الاشيا ما يكون حاصلا في العقل بالقوة القريبة من الفعل ولا يحتاج في
استحضارها الا الى نوع تذكير وتنبيه ومنها ما لا يكون كذلك بل لا بد من تجشم الاكتساب في تحصيلها وهذا الفصل
من القسم الاول فان من عرف حقيقة هذه الخمسة فانه يكون عالما بانها يحمل على الجزئيات الواقعة تحتها اسماوها وحدودها
وانه كما يصح ان يقال زيد انسان يصح ان يقال انه حيوان ناطق وكذلك القول في البواقي والذاهل عن ذلك يكفيه ادنى تذكير
وتنبيه ولهذا السبب جعل هذا الفصل مصدرا بالتنبيه واعلم انه قد جرت العادة بختم … الكتاب بذكر مشاركات
هذه الخمسة ومباينتها والشيخ اقتصر في هذا الكتاب على ذكر هذه المشاركة الواحدة اشارة الى رسوم الخمسة
فالجنس يرسم بانه كلي يحمل على اشيا مختلفة بالحقايق في جواب ما هو والفصل يرسم بانه كلي يحمل على الشي في جواب
اي شي هو في جوهره والنوع يرسم بالمعنيين بانه كلي يحمل على اشيا لا تختلف الا بالعدد في جواب ما هو ويرسم
بالمعنى الثاني بانه كلي يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملا ذاتيا اوليا والخاصة ترسم بانها كلية تقال على ما تحت حقيقة
واحدة فقط قولا غير ذاتي والعرض يرسم بانه كلي التفسير المرسوم ههنا هو الجنس المنطقي يعني مجرد المفهوم من الجنسية
لا ما هو المعروض للجنسية المسمى جنسا طبيعيا فقوله كلي يشترك فيه الخمسة المفردة وقوله على اشيا مختلفة
بالحقايق يخرج النوع الاخير وفصله وخاصته وقوله في جواب ما هو يخرج العرض العام وفصل الجنس فالكلي جنس
والقيدان الاخيران فصلان ويكون ذلك حدا للجنس لا رسما له والشيخ جعله رسما وشبهه ان يقال ان كون الحيوان جنسا
ليس هو نفس مقوليته على الكثيرين بالوجه المذكور بل هذه المقولية لازمة من لوازم الجنسية فلا جرم كان ذلك التعريف
رسما ومن الناس من يزيد فيه قيدا اخر وهو ان يكون قولا اوليا وذلك غير جايز لان الجنس اعم من الجنس القريب
والذي يكون مقولا في جواب ما هو قولا اوليا هو الجنس القريب لا غير فظهر انه لا يمكن ايراد ذلك القيد في تعريف
الجنس المطلق وقوله والفصل يرسم بانه كلي يقال على الشي في جواب اي شي هو في جوهره معنى قوله في جوهره
اي في ماهيته وانما احتاج الى ذلك لان الخواص سواء كانت لازمة او مفارقة فانها صالحة لان يقال في جواب
اي شي هو لكنه لا يكون ذاتيا وجوهريا للمسئول عنه قوله والنوع يرسم باحد المعنيين بانه يحمل ذاتيا
اوليا واقسام لقايل ان يقول ما المعنى بالاولية ثم لماذا اعتبرها في احد الرسمين دون الاخر …
الحمل الاول هو الذي لا يكون بينه وبين الموضوع واسطة وانما شرط الاولية في الرسم الثاني لان الحيوان نوعا

ليس له بالقياس الى الجنس القريب له فلا جرم اعتبر فيه الاولية واما الرسم الاول فانه من الممتنع ان يكون صنفان مقولا
على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب ما هو ثم يكون احدهما اوليا دون الثاني لانه انما يكون مقولا في جواب ما هو اذا كان
متضمنا لكل الذاتيات وحينئذ … هناك شي اخر ليكون دالا على ماهيته تلك الاشيا وباقي الاشارة معلوم اشارة الى الحد
الحد قول دال على ماهية الشي ولا شك انه يكون مشتملا على مقوماته اجمع ويكون لا محالة مركبا من جنسه وفصله لان مقوماته
المشتركة هي جنسه والمقوم الخاص فصله وما لم يجتمع للمركب ما هو مشترك وما هو خاص لم يتم للشي حقيقته المركبة وما
لم يكن للشي تركب في حقيقته لم يدل عليها بقول فكل محدود مركب في المعنى ويجب ان تعلم ان الغرض في التحديد ليس هو التمييز كيف
اتفق ولا اشتراط ان يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار اخر بل ان يتصور به المعنى كما هو واذا فرضنا ان شيا من الاشيا
له بعد جنسه فصلان مساويان كما ان الحيوان له بعد كونه جسما ذا نفس فصلان كالحساس والمتحرك بالارادة فاذا
اورد احدهما وحده كفى في الحد الذي يراد به التمييز الذاتي ولم يكف في الحد الذي يطلب فيه ان يتصور ذات الشي وحقيقته
كما هو ولو كان الغرض في الحد التمييز بالذاتيات كيف اتفق لكان قولنا للانسان جسم ناطق مايت حدا التفسير اما الحد
قال في حد الحد وعليه اشكال وهو انه لو كان للحد حد لكان لحد الحد حد اخر ويلزم منه التسلسل وجوابه ان حد
الحد داخل في الحد المطلق من حيث انه حد ومتاز عن سائر الحدود من حيث انه مضاف الى الحد فيكون حدا للحد المطلق
… الحد من حيث انه حد واما ما به الامتياز وهو تلك الاضافة فهو غني عن التعريف لان طباع النسبة معلومة
عند العالم بالمنسوبات ورسم الحد هو انه قول يقوم مقام الاسم في الدلالة على الذات وقوله ولا شك في
انه يكون مشتملا على قوله لو تم للشي حقيقته المركبة معناه ان القول المركب من ذاتيات الشي المميز له عن غيره قد يكون
جامعا لكل ذاتياته وقد لا يكون مثل قولنا الانسان جسم ناطق فان الناطق يدل على التغذي والنمو والحس والحركة الا
بالالتزام ومن المعلوم ان مثل هذا التعريف ليس من قبيل الرسوم لان الرسم تعريف الشي بخواصه واعراضه وهذا التعريف
ليس الا بالذاتيات فاذن هذا التعريف حد ناقص واذا كان الحد قد يكون تاما وقد يكون ناقصا فالحكم على الحد بوجوب
اشتماله على كل الذاتيات يكون مستدركا او نقال بان هذا النوع يسمى حدا وهو ناقص … عليه في حدوده …
ايضا … قسم ثالث … لا يستعمل لفظ الكامل قوله يكون لا محالة مركبا من جنسه وفصله فاعلم
ان هذا الكلام مشهور والشيخ رجع عنه في الحكمة المشرقية وقال ما هذا حكاية الفاظه واما الحدود
التي التركيب في معانيها ظاهر فيها ما يأتلف حقايقها من تالف اجناسها وفصولها وهذه فانما يدل فيها على ذواتها
واما الامور المركبة غير هذا النحو من التركيب فقد تجد لها حدودا ولكنك لا تجدها مركبة من اجناس وفصول اما
انك تجد لها حدودا فلانك تجد قولا شارحا لنفس مفهوم الاسم ومن مقوماته واما انك لا تجدها مركبة من
اجناس وفصول فلانه ترى فيها ليس من اجناس وفصول ويجب ان تتوقع من الحد ان يكون دالا على الماهية و
مطابقا لمفهوم اللفظ ليس ماخوذا من امور لازمة ولاحقة لمفهوم اللفظ وما عليك بعد ان يفعل هذا الا ان يكون
وجدت جنسا وفصلا فيما لا يكون له جنس وفصل ومن الذي فرض عليك ذلك واما امثال هذه التركيبات مثل

حدنا الجسم الماخوذ مع البياض فانك تحتاج ان تدل على حقيقة الجسم وحقيقة البياض لا بما تعرف به ذاتهما وتدل على
وجود البياض منها الجسم فاذا فعلت ذلك فلم تقصر في الدلالة على حقيقة الشي واعرضت عنها الى التعريف بلوازمها
كلا وامثال التركيبات التي من هذا القبيل كثيرة وربما يقع التركيب للشي مع احدى علله اما الفاعلية مثل
العطا فانه اسم لفايدة مقرونة بالفاعل واما المادية مثل الفرطسة فانه مثلا اسم لبياض مقرون بموضوع وهو
جبين الفرس واما الصورية مثل الافطس فانه اسم للانف المقعر واما الغائية مثل الخاتم فانه اسم للحلقة
مقرونا بما هو كالها وغايته من التجمل بها في الاصبع ويجب الان ان لا ناقش في الامثلة اذا انكشف جلية الحال
فيها من جهة ما قلناه وربما يقع التركيب مع المعلولات مثل الخالق والرازق وغير ذلك وقد يكون ضرب من
التركيب من اشيا لا يحمل بعضها على البعض ولا معلولات وربما كانت متساوية مثل تركب العدد من الاحاد وربما كانت
مختلفة كتركب البلقة من السواد والبياض وربما كانت المركبات من او ابساطها بمعنى استضافة وتركيب اخر مع …
اليها مثل التركيب لاجزاء السرير فانه لا يتم السرير بتركيب اجزاء الخشبة ما لم يكن معها ترتيب ومثل التركيب الاستحالي
في الكائنات فانه لا يتم الكائن منها بتركيب اجزاء الاستقصاءات ما لم يكن هناك استحالة وامتزاج واذا اجتمعت كان
مثل ما اوردناه من الترتيب والاستحالة احد اجزاء المركب في المفهوم وان لم يكن جزءا اوليا بنفسه من نوع
الاجزاء الاولى القايمة في انفسها وهذا الفصل الى ههنا نقلناه بعبارة الشيخ وانما نقلنا ذلك لان بعض المتاخرين
لما عثر على هذا الكلام اورده في كتابه وجعله استدراكا على كتاب الاشارات ولو انصف لاعترف انه انما اخذه
من الشيخ واستفاده من كتبه وكان يستحي ان ينسبه الى نفسه لكن ما جا في الحكمة النبوية اذا لم تستحي فاصنع
ما شئت وقوله ما لم يكن للشي تركب في حقيقته لم يدل عليها بقول فكل محدود مركب في المعنى فاعلم
انا قد بينا ان من الحقايق ما يكون بسيطة ولا يكون لها شي من الاجزا والمقومات فاذن تعريفها بلوازمها القريبة
البينة فلا يخلو اما ان يكون المقصود بالتعريف هو ذوات تلك البسايط او كونها ذوات تلك اللوازم فان كان
المقصود بالتعريف هو ذوات تلك البسايط فلا يخلو اما ان يقع من تلك اللوازم انتقال الى تصور الذات
حتى يكون تصورها يوجب انتقال الذهن الى تصور الذات التي لها تلك اللوازم فيكون هذا التعريف تعريفا يقوم
مقام الحد وبالجملة يكون دالا على معنى ذات الشي بتوسط احوال من احواله فلا يجب ان يقصر عن الدلالة
على ذاته بتوسط الفاظ موضوعة لمقوماته لانه لا افتراق بينهما في توصيل الذهن الى حقيقة الشي وبالجملة فالغرض
من الحد ان يكون يحصل في الذهن صورة مطابقة للامر في نفسه فاذا كان الشي له في نفسه ماهية مخصوصة
ثم يكون لها لازم قريب وحصل التصور على هذا الوجه كانت الصورة الذهنية مطابقة للامر الخارجي فيكون القول
الدال عليه حدا واما اذا لم يقع به انتقال الى نفس الذات وانما يكون قصارى البيان فيه ان يعرف الشي بانه متميز عن
غيره ولا بد من تعريف ذاته الا على المعلوم من شيئيته وانه مخصوص بلوازم يلزمه واما خاصيته في ذاته
فلا يعلم بذلك ولا يوقف عليها وهو الذي … ان يعلم حتى يعلم الماهية فهذا من قبيل الرسوم هذا اذا كان المقصود

بالتعريف هو نفس الذات واما اذا كان المقصود بالتعريف كون ذلك البسيط ذا ذلك اللازم كان ذكر تلك اللوازم بالقياس
الى هذا المقصود حدا والحاصل انا ان شرطنا في الحد ان يكون قولا دالا على اجزاء المحدود فالبسيط ليس له حد وان لم نعتبر
ذلك بل المعتبر فيه ان يفيد تصور حقيقة الشي كما هي امكن ان يكون للبسايط حدود وقوله ويجب ان تعلم ان الغرض
من التحديد الى اخره معناه الغرض من التحديد هو ان يحصل في الذهن صورة مطابقة لحقيقة الشي وماهيته
وذلك لا يحصل الا عند حضور جميع الذاتيات في الذهن وكما ان الحقايق يكون اولا ثم يلزمها امتيازها عن غيرها فكذلك
اذا ارتسمت في الذهن يلزمها امتيازها عن غيرها فالطالب لتصور الماهية لا يكون مطلوبه بالذات هو ذلك
الامتياز بل المطلوب استثبات النفس كنه تلك الماهية ثم ذلك الامتياز يحصل على طريق التبعية وقوله
واذا فرضنا ان شيا له بعد جنسه فصلان مساويان يشير به الى ان الماهية الواحدة ليس لها فصلان مساويان
في التحقيق وفي المشهور ان ذلك جايز فلو قدرنا جواز ذلك وجب ذكرهما جميعا لان الذات انما يحصل منهما
والاقتصار على احدهما لا يكون مفيدا للتصور الحقيقي كما هي وقوله ولو كان الغرض في الحد هو التمييز
كيف اتفق الى اخره فاعلم ان هذا تصريح بان امثال ذلك لا تسمى حدودا ولكنه في رسالة الحدود سماها
حدودا ناقصة واعلم انه لو التزم ملتزم تسميته ذلك حدا لم يمكنا ابطال كلامه الا بان يقول الحد هو الذي
يفيد ماهية الشي وهذا غير مفيد لذلك فلا يكون حدا واذا كان الامر كذلك احتاج الى هذا الكلام لم يكن لما ذكره
من انه لو كان الغرض من الحد هو التمييز بالذاتيات لكان قولنا الانسان جسم ناطق مايت … فايدة واعلم
ان ادخال المايت في الحد كلام مشهور وهو ليس بحق لانه … الشفا في فصل رسوم النوع واذا قلنا ناطق
… والملك لم يكن في ذلك الا باشتراك الاسم والناطق الذي هو فصل مقوم الانسان غير مقول على الملايكة واذا كان
كذلك لم يكن الحي الناطق جنسا … في الملايكة فلم يكن ادخال المايت بجعل اسم الحيوان الناطق للانسان وغيره
محتاجا اليه وهم وتنبيه واذا كانت الاشيا التي يحتاج الى ذكرها في الحد معدودة وهي مقومات الشي
لم يحتمل التحديد الا وجها واحدا من العبارة التي يجمع المقومات على ترتيبها اجمع ولم يكن ان يوخر ولا ان يطول
الا بايراد الجنس القريب بعينه … بدل واحد من المقومات المشتركة اذا كان اسم الجنس يدل على جميعها دلالة التضمن
ثم الاتيان بايراد الفصول وقد علمت انه اذا ازداد الفصول على واحد لم يحسن الحذف والايجاز اذا كان الغرض
بالتحديد تصور كنه الشي كما هو وذلك يتبعه التمييز لانها ثم لو فهم متعمد او سها ساهيا او نسي ناسيا اسم الجنس
واتى بدله بحد الجنس لم نقل انه خرج ان يكون حادا … في تطويل الحد فلا ذلك الحد اذ محدود
ولا هذا التطويل مذموم كان ذلك الذم اذا احتفظ فيه الواجب من الجميع والترتيب وكثيرا ما … في الرسوم
زيادة … على الكفاية للتمييز ويستعمل الرسوم من غير … قول القايل ان الحد قول وجيز كذا وكذا …
بيانا لشي اضافة مجهول لان الوجيز غير محدد وربما كان الشي وجيزا بالقياس الى شي طويلا بالقياس الى غيره
واستعمال امثال هذا في حدود امور غير اضافية خطا قد ذكر لهم في كتبهم فليتذكروه التفسير العرض

ان التحديد لما كان من شرطه ذكر كل المقومات استحال ان يكون للشي الواحد اكثر من حد واحد وامتنع تطويله واجازه لان اسم الجنس القريب يدل على كل المقومات المشتركه بالتضمن وتتم الامر بعد ذلك بايراد الفصول المقومة سوا كانت واحدة او كثيرة ولو انه ذكر بدل اسم الجنس حده كان ذلك جائزا ايضا اذا ادى ما يجب رعايته من تقديم الجنس على الفصل والعام على الخاص وقوله وكثيرا ما يقع في الرسوم زيادة تزيد على الكفاية معناه ان الرسم تعريف الماهية بلوازمها واثارها ومهما كانت المعرفات اكثر كانت المعرفة الحاصلة اتم واعلم انه لم يجعل الزيادة نافعة دايما بل في الاكثر والسبب فيه ان من اللوازم ما يقتضيه الماهية بغير واسطه ومنها ما يكون بواسطه والذي لا يكون بواسطه امتنع ان يزيد على الواحد في الماهيات البسيطة لان الواحد من كل وجه لا يصدر عنه اكثر من الواحد فاذا عرفت البسيط بلازمه القريب استحال ان يكون لسائر اللوازم اليه مدخل في زيادة التعريف لان سائر اللوازم انما يكون بواسطه اللازم الاول فاستحال ان يكون لها افاده زياده في المعرفه فاما الماهيات المركبه ففي التعريف باللوازم العديده فلا شك ان اللوازم الكثيره اولى في التعريف من اللازم الواحد فلهذا جعل الشيخ حكمه الاكثر قوله ثم قول القايل ان الحد قول وجيز الى اخره معناه ان كون الشي وجيزا امر اضافي فلذلك يختلف باختلاف الاضافات ثم ان الاضافات قد يكون مضبوطه وقد لا يكون والاول مثل النصف والثلث والضعف وغير ذلك فان للشي نصفا واحدا ويستحيل ان يزداد او ينتقص والثاني كالجزو البعض والاضعاف والاجزا فان جزء الشي غير متعين بل هو محتمل للزياده والنقصان وكذلك الاضعاف والاجزاء والابعاض ولذلك قوله ان كان يعني بالوجيز جزا من حد الحد لوجهين الاول وهو ان الحد امر غير اضافي والوجيز امر اضافي وتحديده فلا يكون اضافيا والاضافي باطل الثاني ان الوجيز مع كونه اضافيا ليس من الاضافات المضبوطه المعلومة بل طبيعته مجهوله اذ ليس للوجيز حد معين فلا جرم لا يجوز استعماله في التعريف الذي للحد **اشارة الى الرسم** واما اذا عرف الشي بقول مولف من اعراضه وخواصه التي تخصه جملتها بالاجتماع فقد عرف ذلك الشي برسمه واجود الرسوم ما يوضع فيه الجنس اولا ليتقيد ذات الشي مثاله ما يقال للانسان انه حيوان ماش على قدميه عريض الاظفار ضحاك بالطبع ويقال للمثلث انه الشكل الذي له ثلث زوايا ويجب ان يكون الرسم بخواص واعراض بينه للشي فان من عرف المثلث بانه الشكل الذي زواياه مثل قائمتين لم يكن رسمه الا للمهندس **التفسير** تعريف الشي بالخواص بل التعريف بالخاصه الواحده ايضا رسم بل الحق ان تعريف الماهيات البسيطة لا يكون الا باللازم الواحد لما بينا ان اللازم القريب للبسيط لا يكون الا واحد عنه واعلم ان هاهنا بحثا لا بد منه وهو ان اللازم المعرف للشي لا يمكن ان يكون اعم من الشي ولا اخص بل يجب ان يكون مساويا وذلك اللازم ما لم يعرف انه لا بواسطه الملزوم الذي هو علة له يتوقف معرفه كل واحد منهما على الاخر وجوابه انا ناخذ من اللوازم ما هو اعم من الشي ثم نقيد البعض بالبعض فيصير مساويا للشي ولا يلزم الدور مثاله انا اذا عرفنا الكيفيه بالماهيه فانه لا يوجب تصورها تصور شي خارج عنها ولا نسبه ولا قسمه في اجزاء حاملها كان كل واحد من قيود هذا التعريف اعم من الكيف فلا يكون العلم مستفادا من العلم بالكيف

ثم انا نقيد بعضها بالبعض فيصير مساويا للكيفية فاذا ذكرنا هذا التعريف الكيفية لم يلزم الدور وهذا قانون نافع في التعريف وباقي الفصل ظاهر **اشاره** الى اصناف من الخطا يعرض في تعريف الاشيا بالحد والرسم اذا عرفت نعت اضدادها ودللت على اشكالها وغيرها **التفسير** يريد به انك اذا عرفت نعت باضدادها ودللت على سائر المواضع للمشاكله والمشابهة لها قال من القبيح ان يستعمل في الحدود الالفاظ المجازية المستعارة فان الحق ان لم يوجد للمعنى لفظ مناسب معناه فليخترع له لفظ من اشد الالفاظ مناسبة وليدل على ما اريد به ثم ليشرح قد يسهوا المعرفون في تعريفهم فربما عرفوا الشي بما هو مثله في المعرفه والجهالة كمن يعرف الزوج بانه العدد الذي ليس بفرد وربما غلطوا اكثر من ذلك فعرفوا الشي بما هو اخفى منه كقول بعضهم ان النار هو الاسطقس الشبيه بالنفس والنفس اخفى من النار وربما فعلوا اكثر من ذلك فعرفوا الشي بنفسه فقالوا ان الحركه هي النقلة وان الانسان هو الحيوان البشري وانما تعدوا ذلك فعرفوا الشي بما لا يعرف الا به اما مصرحا واما مضمرا اما المصرح فمثل قولهم ان الكيفية ما بها يقع المشابهة وخلافها ولا يمكنهم ان يعرفوا المشابهة الا بانها اتفاق في الكيفية لا في الكمية والنوع وغير ذلك اما المضمر فهو ان يكون الفرق به ينتهي تحليل تعريفه الى ان يعرف بالشي وان لم يكن ذلك في اول الامر مثل قولهم ان الاثنين زوج اول ثم يحدون الزوج بانه عدد ينقسم بمتساويين ثم يحدون المتساويين بانهما شيئان كل واحد منهما يطابق الاخر مثلا ثم يحدون الشيئين بانهما اثنان ولا بد من استعمال الاثنين في حد الشيئين من حيث هما شيئان فقد سهوا المعرفون بكل ذكرنا في الحد حيث لا حاجة اليه فيه ولا ضروره اعني الضروره التي تقع في تحديد بعض المركبات والمضافات وعلى ما تعلم في غير هذا الموضع ومثال هذا الخطا قولهم ان العدد كثرة مجتمعة من احاد والمجتمع من الاحاد هي الكثرة بعينها ومثل من يقول ان الانسان حيوان جسماني ناطق والحيوان ماخوذ في حده الجسم حيث قال انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالاراده فيكون قد كرر وهذان المثالان قد ناسبا بعض ما سلف مما سبقت اليه الاشارة ولكن الاعتبار مختلف واعلم ان الذين يعرفون الشي بما لا يعرف الا به الشي هم في حكم المكررين للمحدود في **التفسير** قوله من القبيح ان يستعمل في الحدود الالفاظ المجازية والمستعاره فاعلم ان المجاز كما ذكره هو الذي يطلق في الظاهر على الشي المطلق عليه في الحقيقه غيره كقوله تعالى واسئل القريه والمستعار هو الذي اخذ للشي من غيره اسم من غير ان نقل اليه بالكليه وان كان في الحال يراد به ذلك الشي كقول القائل ... ثم قال ثم حكم حكما جزما انه لكن غير جائز لاجل ان الامور المدلول عليها بتلك الالفاظ المجازيه الغريبه مستجمعه لشرائط صحة التعريف كان ذلك جوابا في نفسه ولم يكن في نفس المعنى خلل ولكن من جهة يحوج الى الاستكشاف من فهوما فهمه ثم اخرى كان قبيحا واعلم ان الواضعين للالفاظ انما وضعوها لما يعرفونها ثم ان الناظرين في العلوم يقفون على معان امور لم يعرفوها واضعوا اللغات ويحتاجون الى المعاني والبحث عنها فلا جرم يحتاجون الى وضع اسامي داله عليها ولما استبعدوا وضع الاسامي اشد الاشيا مناسبه ومشابهه للمعنى الذي اراد واسميته ثم نقلوا اسم ذلك المعنى المناسب

الينا اراد واستعمله مثل ما ذكرنا في اول هذا الكتاب من استعمال لفظ القوة في معان كثيرة على الترتيب الذي ذكرناه ثم بعد هذا النقل والتداول بينهم يتعلمون تلك الالفاظ في ذلك المعنى فيكون ذلك كالنص الصريح ثم انه استعمل بعد ذلك في ذكر المواضع المشتركه بين الحد والرسم من اصناف الخطا والخلل ولم يورد ما يختص بكل قسم منه وتسويته على ما اقوله المعرف ان كان مغايرا للمعرف وكان اعرف منه كان التعريف صحيحا وان لم يكن اعرف فاما ان يكون مساويا او كان اخفى وكلاهما باطل اما المساوي فكما قالوا الزوج ما ليس بفرد واما الاخفى فهو على قسمين لان معرفه ذلك الخفي اما ان يكون موقوفه على معرفه ذلك المطلق الذي هو اجلى او لا يكون فان لم يكن فهو مثل قولهم ان النار هو الاسطقس الشبيه بالنفس فان النفس وان كانت اخفى من النار لكن تعريفها ليس بالنار واما الموقوف فهو التعريف الدوري وهو على قسمين لان ذلك الدور اما بواسطه او لا بواسطه اما الذي بواسطه فمثل تعريف الاثنين بانه زوج اول وتعريف الزوج بالمنقسم بالمتساويين وتعريف المتساويين بالشيين وتعريف الشيين بالاثنين والذي يكون بلا واسطه مثل قولهم الكيفيه ما بها تقع المشابهة وخلافها ثم تعريف المشابهة بانها اتفاق في الكيفيه هذا اذا كان المعرف مغايرا للمعرف فاما اذا لم يكن مغايرا له فهو كما يقال الحركه هي النقله واذا عرف ذلك فنقول اذا عرف الشي بما هو اعرف منه كان التعريف صحيحا وبعد ذلك التعريف بالمساوي وهو اول درجات الخطا ويليه التعريف بالاخفى ويليه تعريف الشي بنفسه وانما اخرت هذه المرتبه لان ذلك الاخفى لما كان مغايرا للشي امكن من بعض الوجوه حصول العلم به متقدما على العلم بذلك المطلوب وحينئذ يصح ذلك التعريف فاما الشي الواحد فانه يستحيل حصول العلم به متقدما على العلم بنفسه فلهذا اخرت هذه المرتبه ويلي هذه المرتبه تعريف الشي بما لا يعرف الا به وانما اخرت هذه المرتبه عن تعريف الشي بنفسه لانه يقتضي ان يكون العلم متقدما على العلم بمرتبه واحده واما البيان الدوري فانه يقتضي تقدم العلم بمرتبتين فانا اذا جعلنا المشابهة معرفه للكيفيه كان العلم بالمشابهة متقدما على العلم بالكيفيه ثم اذا جعلنا الكيفيه معرفه للمشابهة يكون العلم بالمشابهة بعد ذلك وحينئذ يكون هذا ادخل في الاستحاله واعلم ان الشيخ ذكر في مثال التعريف الذي بما يساويه في المعرفه تعريف الزوج بانه الذي ليس بفرد وفيه نوع اشكال لان التقابل بين الزوج والفرد تقابل العدم والملكة والملكة اعرف من العدم فهاهنا تفاوت في المعرفه والصواب ان يكون الفرد امرا وجوديا مقابلا للزوج لكن المعرف للزوج ليس هو الفرد بل ما ليس بفرد وهو امر عدمي غير مساو للزوج في المعرفه اللهم الا ان يقول قائل الفرد ايضا امر عدمي فان اللا اوله سلب السلب فيكون امرا ثبوتيا وهو الزوجيه لكنا نقول بعد ذلك تعريف الزوج بانه الذي ليس بفرد يكون تعريفا للشي بنفسه لا بما يساويه في المعرفه فهذا المثال وان كان فيه هذا النوع من البحث الا ان الامثله لما لم يكن يحقق الامثله على المنطقي لم يكن قادحا في الغرض والمثال المطابق هو تعريف المضافات بعضها بالبعض وقوله وقد يسهو المعرفون فيكررون في الحد الى اخره فاعلم ان تكرير المحدود في الحد اما ان يكون لحاجة او ضرورة واما ان يكون لا لحاجه ولا لضروره اما الذي يكون لحاجة فهو في تحديد المركبات واما الذي يكون لضروره فهو في تحديد المضافات مثاله انك اذا حددت الافطس يجب ان تاخذ فيه الانف لا محاله ويا حد فيه

الانف في حد الافطس فيكون قد اخذت فيه الافطس لكن الافطس هو انف عميق وليس هو العميق وحده فانه ان كان العمق هو الافطس لكانت الساق العميقه ايضا فطسا بل يجب ان ياخذ الانف في حد الافطس فاذا حددت الافطس فقد اخذت فيه الانف مرتين وهذا التكرير ليس بضروري في نفس الامر لانه لو كان السؤال عن الافطس وحده لم يكن الى حاجه الى التكرار لكن المجيب احتاج الى هذا التكرير ليكون جوابه مطابقا للسؤال واما تحديد المضافات فذلك انما يكون بذكر اسبابها كما ستعلم ولا بد وان يقع فيه التكرير كما اذا قلنا الاب حيوان يتولد من نطفته شخص اخر من نوعه من حيث هو كذلك فقولك من حيث هو كذلك تكرار لما مضى وهو ضروري لاستحالة تعريف المضافات الا به واما الذي لا يكون التكرير في سبيل الحاجه والضروره فانه لا يخلو عن احد الوجهين اما ان يكون المكرر نفس الحد او بعض مقوماته فاما تكرير نفس الشي فهو كما اذا قيل العدد كثرة مجتمعة من الوحدات فان الكثرة هي بعينها المجتمع من الوحدات واما تكرير الداخل فمثل قولك الانسان حيوان جسماني ناطق فان الجسماني داخل في الحيوان فذكره بعد الحيوان ان يكون تكرارا وقوله هذان المثالان قد ناسبا بعض ما سلف مما سبقت اليه الاشاره ولكن باعتبار مختلف فاعلم ان لذلك اخره معناه وهذان المثالان ليس الحد منهما مذكورا بل الاجزاء الحد منهما واما تعريف الشي بنفسه او بما لا يعرف الا به فهو تكرير المحدود في الحد لانا اذا عرفنا الكيفيه بما به يقع المشابهة وعرفنا المشابهة بانها اتحاد في الكيفيه وكانا قلنا الكيفيه ما فيها الاتحاد في الكيفيه فظهر ان هذين المثالين وكانا ناسبا تعريف الشي بما لا يعرف الا به في التكرير لكن الاعتبار مختلف فان في المثالين المكرر اجزاء الحد وفي تعريف الشي بنفسه المكرر للمحدود في الحد **وهم وتنبيه** انه قد يظن بعض الناس انه لما كان المتضايفان يعلم كل واحد منهما مع الاخر يجب من ذلك ان يعلم كل واحد منهما بالاخر فيوجد كل واحد منهما في تحديد الاخر جهلا منه بالفرق بين ما لا يعلم الشي الا معه وبين ما لا يعلم الشي الا به وما لا يعلم الشي الا معه يكون لا محاله مجهولا مع كونه مجهولا ومعلوما مع كونه معلوما وما لا يعلم الشي الا به يجب ان يكون معلوما قبل الشي لا مع الشي ومن القبيح ان يكون انسان لا يعلم ما الابن ما الاب فيسال ما الاب فيقال له هو الذي له ابن فيقول لو كنت اعلم الابن لما احتجت الى الاستعلام الاب اذ كان العلم بهما معا ليس الطريق هذا بل ما هنا ضرب من الحيله مثل ان يقال ان الاب حيوان يولد اخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك فليس في جميع اجزاء هذا التبيين شي يتبين بالابن ولا فيه جواله ولا يلتفت الى ما يقوله صاحب ايساغوجي في باب رسم الجنس بالنوع وقد تكلم عليه في كتاب الشفا فهذا هو اخر ما اوردناه من الاشاره الى تعريف المركب الموجه نحو التصور ونحن منتقلون الى تعريف المركب الموجه نحو التصديق **التفسير** المتضايفان هما اللذان وجود احدهما مقيس الى ما بالاخر مثل الابوه والبنوه فانه لا يتعقل ثبوت الا عند ثبوت الثاني سوا كان ما في الذهن او في الخارج فالمتضايفان اذن يعلمان معا وظن بعضهم من ذلك ان يكون كل واحد منهما معرفا للاخر وذلك باطل لان المعرف يجب ان يكون معلوما قبل ما اريد به فلو كان كل واحد منهما معرفا لصاحبه لزم ان لا يكون العلم بواحد منهما مع العلم بصاحبه بل كل واحد منهما

قيل صاحبه هذا خلف فظهر ان معرفة العلم بهما ليس كون احدهما معرفا للاخر ومن القسم القاطع ان يسال الانسان عن الاب فيقال هو الذي له ابن فيقول العلم بالبنوة والابوة معا فلو كنت اعلم ان البنوة لما كنت احتاج الى السوال عن الابوة بل اضافيات انما تعرف باسبابها فيقال الاب حيوان يولد من نطفته شخص اخر من نوعه من حيث هو كذلك وعلى هذا الوجه لا يلزم منه الدور اصلا وقوله الحكماء ملتفت الى ما نقوله صاحب ايساغوجي في رسم الجنس بالنوع فاعلم ان القدماء من ذهب الى ان المتضايفين يعرف كل واحد منهما بالاخر هو فرفوريوس صاحب كتاب ايساغوجي وذلك ان ارسطو ذكر في رسم الجنس انه الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو ثم ذكر في رسم النوع انه المقول عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو فلما نظر صاحب ايساغوجي في هذين الرسمين وجد كل واحد من الجنس والنوع ماخوذا في حد صاحبه جاول حيلة في دفع هذا الدور وزعم ان الجنس والنوع ابدا متضايفان فعلمان يجب ان يكون كل واحد منهما معرفا لصاحبه كما قدمنا ان العلم بهما لما كان معا استحال ان يكون احدهما معرفا للاخر واما الجواب فهو ان النوع قد يراد به حقيقة الشيء وماهيته وقد يراد به المعنى المضاف الى الجنس والمعلم الاول بين النوع الاضافي بالجنس وحد الجنس بالنوع الاضافي بل بالنوع الحقيقي فعلى هذا يندفع الدور والله الموفق

النهج الثالث في التركيب الخبري اشارة الى اصناف القضايا

هذا النمط من المركب الذي نحن مجمعون على ان نذكره هو المركب الخبري وهو الذي يقال لقايله انه صادق فيما قاله او كاذب واما ما هو مثل الالتماس والاستفهام والتمني والترجي والتعجب فهو ولا يقال فيها صادق او كاذب الا بالعرض من حيث قد تعرض بذلك عن الخبر واصناف التركيب الخبري ثلثة اولها الذي يسمى الحملي وهو الذي يحكم فيه بان معنى محمول على معنى او ليس محمول عليه مثاله قولنا ان الانسان حيوان او ان الانسان ليس بحيوان فالانسان وما يجري مجراه في اشكال هذا المثال هو المسمى بالموضوع وما هو مثل الحيوان ههنا هو فهو المسمى بالمحمول وليس حرف سلب والثاني والثالث يسموهما الشرطي فهو ما يكون التاليف فيه من خبرين قد اخرج كل واحد منهما عن خبريته الى غيره ذلك ثم قرن بينهما على سبيل ان يقال ان احدهما هو الاخر كما كان في الحملي بل على سبيل ان يلزم الاخر ويتبعه وهذا يسمى المتصل والوضعي او على سبيل ان احدهما يعاند الاخر ويباينه وهذا يسمى المنفصل مثال الشرطي المتصل قولنا اذا وقع خط على خطين متوازيين كانت الخارجة من الزوايا مثل الداخلة ولولا ذلك لكان كل واحد من القولين خبرا بنفسه مثال الشرطي المنفصل قولنا اما ان يكون هذه الزاوية حادة او منفرجة او قائمة واذا اخذت اما واو كانت هذه قضايا فوقع احده [illegible] الشيخ رسم الخبر بانه الذي يقال لقايله انه صادق او كاذب ومعلوم ان ذلك لا يعرف ما لم يعرف حقيقة الصدق والكذب ومما لا يعرفان الا بالخبر فان الصدق هو الخبر المطابق للمخبر والكذب هو الخبر الغير المطابق والتصديق هو المطابقة على هذه المطابقة والتكذيب انكار هذه المطابقة فاذا كان التصديق والتكذيب شيئا حيث تعرفهما الى الخبر فلو عرفنا الخبر بهما كما قد عرفنا الاخفى من غيره من وجه لا يعرف الا به والذي يمكن ان يقال في حله هو ان الشيء قد يكون اخفى من غيره من وجه واعرف منه من وجه اخر وعند ذلك يصح تعريف كل واحد منهما بالاخر لكن من وجهين مختلفين ولا يلزم منه البيان الدوري وجه

يقول الناس قد جرت عادتهم انهم يقولون في بعض الاقوال القايلة صدقت او كذبت ولا يقولون ذلك في كل الاقوال وحمد في الخبر بانه الذي قد جرت عادة الناس بان يقولوا القايله صدقت او كذبت فيكون تعريف الخبر لا لحقيقته الصادق بل بما جرت العادة باستعمال هاتين اللفظتين فيها او نقول وهو الاولى ان الشيخ لم يذكر ذلك ليكون رسما معرفا له بل لمذكر خاصية من خواصه ولازما من لوازمه والصحيح ان الخبر هو القول الذي يدل على ثبوت شيء لشيء او سلبه عنه ولقايل ان يقول القول الدال على ثبوت شيء لشيء خبر خاص فلو عرفنا مطلق الخبر به لزم الدور بل الحق ان ماهية الخبر غنية عن التعريف على ما قررناه في ساير الكتب وقوله واما ما هو مثل الاستفهام لتماس الى آخره فاعلم ان الحاجة الى القول هي للدلالة على ما في النفس والدلالة اما ان تراد لذاتها واما لشيء آخر ونوع الطلب ليكون منه والتي تراد لذاتها هي الاخبار اما على وجهها واما بتجوز فيه كالتمني والترجي وغيرها فانها ذكرناها في الاخبار والذي يراد لشيء يوجد من المخاطب فاما ان يكون ذلك دلالة او فعلا غير الدلالة فان اريد منه الدلالة من المخاطب استعلاما او استفهاما وان اريد منه عمل من الاعمال وفعل من الافعال غير الدلالة فيقال انه من المساوي امر ومن الاعلى امر ونهي ومن الادون تضرع ومسألة واذا عرفت ذلك فنقول ان ما عدا الخبر لا يكون محتملا للصدق والكذب بصريحها فانك اذا قلت اعطني كتابا لم تقد ظاهره محتملا للصدق والكذب وان كان يفهم منه لوازمه الاخبارية عن كونك مريدا للكتاب وذلك المفهوم يحتملهما وهكذا القول في جميع الاقسام المعدودة دون اصناف التركيب الخبري ثلثة معناه لان كل خبر فلا بد فيه من جزئين محكوم به ومحكوم عليه وهما اما ان يكونا مفردين او لا يكونا فيقتضي كان اسبابا احدهما الى الاخر اما بانه هو او بانه ذو هو لكن كلما كان في شيء امكن ان يتولد منه اسم يحمل عليه بانه هو فلهذا لم يعرضوا لهذا التفصيل واقتصروا على ما نسب التالي بانه هو او يسمونه الحملي واما الذي يكون كل واحد من جزئيه خبرا وقد جعلناه ما اخرجا به عن الخبرية فلا بد وان يكون بينهما نسبة وتلك النسبة اما الملازمة واما المعاندة فالاول هو الشرطي المتصل والثاني هو الشرطي المنفصل واعلم ان تسمية القضية المتصلة بالشرطية مطابقة للغة العربية واما تسمية المنفصلة بذلك فعلى النقل ثم لما سموا المتصلة شرطية وكانت هي مركبة من جزئين نقلوا هذا الاسم الى كل خبر مركب من جزئين وان لم يكن فيه شرط وجزاء وسموا المنفصلة ايضا شرطية لذلك والباقي في الفصل ظاهر

اشارة الى الايجاب والسلب

الايجاب الحملي هو مثل قولنا الانسان حيوان ومعناه ان الشيء الذي نفرضه في الذهن انسانا كان موجودا في الاعيان او غير موجود يجب ان نفرضه حيوانا ونحكم عليه بانه حيوان من غير زيادة متى وفي اي حال على ما يتم المؤقت بلد ومقابلهما والسلب الحملي هو مثل قولنا الانسان ليس بجسم وحالة تلك الحال والايجاب المتصل هو قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود اي اذا فرض الاول منهما المقرون به الشرط ويسمى المقدم لزمه الثاني المقرون به حرف الجزاء ويسمى التالي او صحبه من غير زيادة شيء آخر بعده والسلب هو ما يسلب عنه اللزوم او الصحبة مثل قولنا ليس اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود والايجاب

المنفصل مثل قولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا وهو الذي يوجب الانفصال والعناد والسلب المنفصل هو ما يسلب الانفصال والعناد مثل قولنا ليس اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون منقسما بمتساويين

التفسير: اذا قلنا الانسان حيوان عنينا ان الذي يوصف بانه انسان وبفرض انه انسان سواء كان موجودا او ليس بموجود ممكن الوجود او ممتنع الوجود بعد ان يصير بالفعل انه انسان من غير زيادة كونه دائما انسانا او غير دائم فذلك الشيء موصوف بانه حيوان من غير بيان ان هذا الحكم ثابت في وقت مخصوص او بشرط مخصوص اي بيان مقابل المؤقت وهو الدائم ومقابل [illegible] وهو عدم الاشتراط اما الثابت في وقت مخصوص فهو اما معين كما يقال القمر منكسف او غير معين كما يقال الانسان متنفس اما الثابت بشرط مخصوص فكما يقال كل ابيض فهو ذو لون مفرق للبصر فان هذا المحمول ثبوته مشروط بثبوت الى واما مقابل المؤقت فهو الدايم اما لم يزل ولا يزال كقولنا الله تعالى حي او ما دام موجود الذات كقولنا الانسان حيوان من غير المؤقت والمقيد ومقابلهما فنقول كل هذه الاقسام المشتركة في ثبوت المحمول فيها للموضوع فان الدائم والمؤقت والمطلق والمقيد مشاركة في اصل الثبوت واما اختلافها ففي امور زائدة على الثبوت فالمفهوم من قولنا الانسان حيوان ثبوت الحيوانية للانسان اعني القدر المشترك من غير تعرض لشيء من خصوصيات الاقسام واعلم انا اذا قلنا الانسان حيوان فقد يراد به ما له وصف الانسانية بالفرض حال هذا الحكم وقد يراد به معنى اعم من ذلك وهو ما له وصف الانسانية سواء كان ذلك قبل هذا الحكم او بعده او معه او دائما او في وقت او مطلقا او بحسب قولنا الا ترى انك اذا قلت كل نايم مستيقظ وهو باطل على المفهوم الاول وصحيح على المفهوم الثاني فان معناه ان له وصف النائمية سواء كان قبل هذا الحكم او بعده او معه فله ايضا وصف المستيقظية وذلك صحيح مستمر لكن المعتبر في العادات واللغات هو الاول وان كان الذي يقتضيه نفس مفهوم اللفظ هو الثاني لانا اذا قلنا الانسان عنينا ما له الانسانية وذلك اعم مما له الانسانية حال الحكم عليه بذلك او قبله او بعده ولما كان المتعارف تخصيص الموضوع بما له الذي جعل معه موضوعا حال الحكم عليه لاجرم ترك الشيخ ذلك التفصيل في جانب الموضوع قوله والسلب الحملي هو مثل قولنا الانسان ليس بجسم وحالة تلك الحال يعني كما ان الايجاب لا يقتضي الا ثبوت المحمول للموضوع سواء كان الثبوت دائما او موقتا او مقيدا كذلك السلب لا يقتضي الا سلب المحمول عن الموضوع سواء كان ذلك السلب دائما او موقتا او مقيدا قوله والايجاب المتصل الى آخره معناه المتصلة على قسمين لزومية واتفاقية واللزومية ما التالي لازما من لوازم المقدم مثل وجود النهار فانه لازم لطلوع الشمس واما الاتفاقية فهي لا يكون كذلك مثل قولنا ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق فليست ناهقية الحمار لازمة لناطقية الانسان بل هذه المصاحبة اتفاقية لا تقتضيها طبيعة المقدم والتالي وقوله من غير زيادة شيء آخر نريد به ان المفهوم من قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لزوم وجود النهار لطلوع الشمس كيف كان ذلك اللزوم سواء كان ذلك دائما او موقتا او معينا والسلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم او الصحبة مثل قولنا ليس اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود والاعتبار في كون المتصلة موجبة او سالبة بثبوت اللزوم لا بثبوت اللازم والملزوم فاذا قلت ان لم يكن هذا

حيا لم يكن عالما فقد اثبتنا اللزوم بين نفي العالمية ونفي الحيية لاجرم كانت القضية موجبة وان كان كلا الجزئين اعني اللازم والملزوم عدميين فاما اذا رفعت اللزوم فالمتصلة سالبة وان كان كلا الجزئين ثابتين فانك اذا قلت ليس اذا كان الرجل عالما فهو اسود فقد رفعت اللزوم بين العالمية والاسودية لاجرم كانت القضية سالبة وان كان كلا جزئيها ثابتين فظهر ان العبرة في ايجاب المتصلة وسلبها بثبوت اللزوم وعدمه فقط وقوله والايجاب المنفصل الى آخره معناه الاعتبار في ايجاب المنفصلة وسلبها بثبوت المعاندة وسلبها فان كان العناد ثابتا فالموجبة سواء كان العناد بين سلبيين او ثبوتيين او موجب وسالب وان لم يكن العناد ثابتا كانت القضية المنفصلة سالبة كيف كان الجزآن واعلم ان الشيخ لم يثبت للمنفصلة مقدما وتاليا وذلك لانه ليس لاحد جزئي العناد تبعية وتقدم على الآخر بالطبع بل يصح جعل ايهما كان مقدما وتاليا واما المتصلة فليست كذلك بل المقدم فيها مقدم بالطبع وكذلك التالي فلذلك اثبت الشيخ للمتصلة مقدما وتاليا ولم يثبتهما للمنفصلة

اشارة الى المخصوص والمهمل والحصر

اذا كانت القضية حملية وموضوعها شيء جزئي سميت مخصوصة اما موجبة واما سالبة مثل قولنا زيد كاتب وزيد ليس بكاتب واذا كان موضوعها كليا ولم يبين كمية هذا الحكم اعني الايجاب والسلب بل اهمل ولم يدل على انه عام لجميع ما تحت الموضوع او غير عام سميت مهملة مثل قولنا الانسان في خسر الانسان ليس في خسر فان كان ادخال الالف واللام يوجب تعميما وشركة وادخال التنوين يوجب تخصيصا فلا مهمل في لغة العرب ولنطلب ذلك في لغة اخرى واما الحق في ذلك فالصناعة النحو فلا نخلطها بغيرها واذا كان موضوعها كليا وبين فيه كمية الحكم فان القضية تسمى محصورة فان كان بين ان الحكم عام سميت القضية كلية وهي اما موجبة مثل قولنا كل انسان حيوان واما سالبة مثل قولنا ليس ولا واحد من الناس بحجر وان كان بين ان الحكم في البعض ولم يتعرض للباقي او تعرض بالخلاف فالمحصورة جزئية اما موجبة مثل قولنا بعض الناس كاتب او ليس كل انسان كاتبا فان معناهما واحد وليسا نصا في السلب واعلم انه وان كان في لغة العرب قد يدل بالالف واللام على العموم فانه قد يدل به على بعض الجنس هنا كما لا يكون موقع الالف واللام هو موقع كل الا ترى انك قد تقول الانسان عام ونوع ولا تقول كل انسان عام ونوع وتقول الانسان هو الضحاك ولا تقول كل انسان هو الضحاك وقد يدل به على جزئي جرى ذكره او عرف حاله فتقول الرجل وتعني به واحدا بعينه ويكون القضية حينئذ مخصوصة واعلم ان اللفظ الحاصر يسمى سورا مثل كل وبعض ولا واحد ولا كل وما يجري هذا المجرى مثل اجمعين ومثل طيب بالفارسية في الكلي السالب

التفسير: اعلم ان القضية الحملية موضوعها اما ان يكون شخصيا او كليا فان كان شخصيا فالقضية تسمى مخصوصة وهي اما موجبة مثل قولك زيد كاتب او سالبة مثل قولك زيد ليس بكاتب وان كان الموضوع كليا فاما ان يكون كمية الحكم مبينة او لا يكون فان لم يكن فهي المهملة كقولك الانسان في خسر الانسان ليس في خسر وان كانت مبينة تسمى محصورة واما ان يكون على الكل او البعض فالاول كلية والثاني جزئية سواء كانت موجبة او سالبة وليس في عبارة هذا الفصل تعقيد الا في قوله عند ما يشرح الجزئية وان كان انما بين ان الحكم في البعض ولم يتعرض للباقي او تعرض بالخلاف فالمحصورة جزئية يريد بذلك انك اذا قلت بعض الناس كاتب فسواء ذكرت ان البعض الآخر كاتب او ليس بكاتب او لم يذكر ذلك

فالقضية جزئية وقوله ومثال الجزئية السالبة الأخرى معناه أن قولك ليس بعض الناس كاتبا تفيد السلب عن البعض
صريحا وأما إذا قلت ليس كل انسان كاتبا فهو يدل على سلب كلية الحكم وسلب الكلية ليس هو السلب الكلي فإن سلب
الكلية يصدق مع الإيجاب الجزئي ثم إن الكلام من حيث هو كلام مغاير للمعاد الداخل فيه فلا جرم كان قولنا ليس كل انسان
كاتبا ليس صريحا في نفي الكتابة عن البعض بل ذلك يلزم منه ويفهم منه على طريق الضرورة وهذا هو المراد مما يحوي قوله
واعلم أنه وان كان في لغة العرب وقد يدل الآخر معناه أن لكل شيء حقيقة وماهية وهي مغايرة لكل ما يعرض لها فالفرسية
مثلا في نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا موجودة ولا لا موجودة على أن يكون ذلك داخلا في الفرسية من حيث إنها فرسية
فالواحدية صفة تنضم إلى الفرسية فالفرسية مع تلك الصفة واحدة وهي بشرط أنها تحدها تطابق أشياء كثيرة
وتكون عامة ومن حيث يؤخذ مع خواص وأعراض تجعلها مشارا إليها تكون خاصة والفرسية في نفسها فرسية
يدل قوله عليه أن المفهوم من الفرس لو كان هو المفهوم من كونه واحدا أو كثيرا لامتنع حمله عليهما ولما كان قولنا الفرس
واحدا ولا واحدا بمنزلة قولنا الفرس فرس الفرس ليس بفرس ومعلوم أنه ليس كذلك فإن سئلنا عن الأمرين بطريق
النقيضين مثلا أهل الفرسية واحدة أم لا كان الجواب السلب لا على أن يكون السلب بعد من حيث بل على أن يكون قبله أي
لنقول الفرس من حيث هو فرس ليس كذا بل ليس الفرس من حيث هو فرس كذا وإن سئلنا عنها بموجبين لا على الماهية
عنها مثل أن هل الفرس واحد أو كثير لم يجب أن نجيب الواحد منهما وبهذا يظهر الفرق بين ما إذا كانت المسألة عن طرفي النقيض
وبين ما إذا كانت عن الموجبين للتنبيه في قوة النقيض لأن الموجب الذي هو لازم للسلب معناه إذ لم يكن الشيء موصوفا
بالموجب الذي يلزم منه سلب الأول لكن ليس إذا كان موصوفا به كان هو هو فإذا جعلنا موضوع الفرس هو الفرس وقيل
أواحد هو أو كثير لم يلزم أن نجيب لأنه من حيث هو فرس مغاير لهما وأما أنه هل يوصف بأنه واحد أو كثير على أنه وصف
يلحقه فلا محالة يوصف بذلك ولكن لا يكون هو ذلك الوصف لأنا إذا نظرنا إليه من حيث هو فرس يجب أن لا نشوبه
النظر إلى شيء خارج عنه حتى يصير النظر نظرين نظر إليه من حيث هو هو ونظر إلى لواحقه وإذا قلنا الإنسانية التي في
زيد من حيث هي إنسانية لا غير التي في عمرو ولا يلزم منه أن يقال فإذن هي هي واحدة بالعدد لأنا عنينا بهذا السلب
أن تلك الإنسانية من حيث إنها إنسانية إنسانية فقط وكونها غير التي في عمرو شيء خارج عنها وليس إذا كانت الغيرية
خارجة من ذاتها وجب أن تكون الوحدة داخلة فيها بل هي خارجة عنها أيضا كما بيننا فقد تحققت أن الإنسانية
من حيث هي إنسانية مغايرة للعموم والخصوص فاعلم الآن أن الماهية قد تسمى بالطبيعة وقد يقال لها أيضا
الطبيعة النوعية وإذا عرفت ذلك فقوله الماهية إما أن ينظر إليها من حيث هي هي أو من حيث
هي خاصة والألف واللام يشعر أن في المعاني الثلاثة فإنها قد تستعمل في الدلالة على الماهية فلا تكون إذا قلت
الإنسان عام ونوع لم يكن الألف واللام ههنا للعموم وإلا لكان معناه أن كل واحد مما يقال له انسان فهو عام ونوع ومعلوم
أنه ليس كذلك وأيضا إذا قلت الإنسان هو الضاحك معناه أنه لا ضاحك إلا الإنسان ولا يجوز أن يكون المراد به
أنه لا ضاحك إلا كل واحد واحد من الناس لأن ذلك يفيد اقتصار الضاحكية على كل واحد واحد من الناس واقتصار الحكم

على الذي منع من ثبوته لغيره فقولك لا ضاحك إلا كل واحد من الناس يوجب اقتصار الحكم على كل واحد واحد وعدم اقتصاره عليه وذلك
متناقض فظهر أن المراد من قولك الإنسان هو الضحاك ليس إلا قصرها على الماهية فالألف واللام ههنا لتعريف الماهية
وأما استعمال الألف واللام في العموم فكما إذا قلت الإنسان ناطق وأردت به أن كل انسان كذلك وأما استعمالها في الدلالة
على الشخص فهو كما إذا جرى ذكر رجل معين ثم تقول أقبل الرجل وتريد به ذلك الذي جرى ذكره ويسمى ذلك تعريف المعهود
السابق وعند هذا تكون القضية شخصية واعلم أن الألفاظ الدالة على كمية الحكم تسمى سورا فالدال على كلية
الثبوت مثل كل والدال على جزئية الثبوت مثل بعض والدال على كلية السلب مثل لا واحد ولا شيء وهي بالفارسية
والدال على جزئية السلب مثل لا كل ولا بعض وأما طرا وأجمعين فيستعملان لتأكيد الكلية اشارة الى حكم المهمل
واعلم أن المهمل ليس يوجب التعميم لأنه إنما يذكر فيه طبيعة تصلح أن تؤخذ كلية وتصلح أن تؤخذ جزئية وأخذها
الساذج بلا قرينة لا يوجب أن يجعلها كلية ولو كان ذلك يقتضي عليها بالكلية والعموم لكانت طبيعة الإنسان تقتضي
أن تكون عامة فما كان الشخص يكون انسانا لكنها لما كانت تصلح أن تؤخذ كلية وهناك تصدق جزئية أيضا فإن المحمول
على الكل محمول على البعض وكذلك المسلوب ويصلح أن يؤخذ جزئية ففي الحالين يصدق الحكم جزئيا فالمهملة في قوة
الجزئية وكونها قضية جزئية الصدق ويصلح لا يمنع أن يكون مع ذلك كلية الصدق فليس إذا حكم على البعض بحكم وجب
من ذلك أن يكون الباقي بالخلاف فالمهمل وإن كان يصرح به في قوة الجزئي فلا مانع أن يصدق كليا التفسير اعلم أن
اللفظ الدال على الماهية فقط لا يفيد التعميم لأنه لو أفاده لكان إما بالمطابقة أو التضمن أو الالتزام والأول
باطل لأن الإنسانية ليست هي العموم ولا متقومة به والثاني أيضا باطل لأن العموم غير لازم لها وإلا لاستحال أن يكون
الشخص الواحد انسانا وإذن اللفظ الدال على الماهية لا يدل على العموم والكلية أصلا وليس له أيضا دلالة على الخصوص
بالمطابقة والتضمن لكنه يدل عليه بالالتزام لأن الحكم لا يثبت في الماهية إلا إذا ثبت في فرد من أفرادها وإلا لما كان
ثابتا لها ولما كان الثبوت في بعض الأفراد لازما للثبوت في الماهية وأما الثبوت في كل الأفراد فليس من اللوازم لصدق حكم
الماهية لا جرم جعلنا اللفظ الدال على ثبوت المحمول للماهية في قوة ما يدل على الثبوت لبعض أفرادها فجعلت المهملة
في قوة الجزئية واعلم أن الصدق الجزئي لا ينافي الصدق الكلي فإذا قلنا بعض الناس ناطق فلو دل على أن البعض الآخر ليس كذلك
لم يكن ذلك الدلالة بالمطابقة أو التضمن لأن ثبوت الناطقية للبعض ليس هو عين سلبها عن البعض الآخر ولا متقوما
به ولا أيضا بالالتزام لأن ثبوت الناطقية للبعض لا يوجب سلبها عن البعض الآخر وإلا استحال أن يصدق القضية
كلية فثبت أن الدال على الحكم في الجزئي لا يدل على أن الحكم في الباقي بالخلاف اشارة الى حصر الشرطيات واهمالها
وأما الشرطيات فإنها قد يوجد فيها إهمال وحصر فإنك إذا قلت كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو قلت
دائما إما أن يكون العدد زوجا أو يكون فردا فقد حصرت الحكم الكلي الموجب وإذا قلت ليس البتة إذا كانت الشمس طالعة
وإما أن يكون النهار موجودا فقد حصرت الحكم الكلي السالب وإذا قلت قد يكون إذا طلعت الشمس فالسماء متغيمة
أو قلت قد يكون إما أن يكون في الدار زيد وإما أن يكون فيها عمرو فقد حصرت الحكم الجزئي الموجب وإذا قلت ليس دائما

إما أن يكون الجو صافيا وإما دمويته فقد حصرت الحكم الجزئي السالب التفسير كما أن الاعتبار في السلب والإيجاب في المتصل
والمنفصل بالحكم لا بالمحكوم عليه كذلك الاعتبار في كلية الاتصال والانفصال بكلية اللزوم والعناد لا بكلية اللازم والملزوم
وكذلك القولين المتعاندين فإذا قلنا كلما كان بعض الحيوان انسانا فبعض الحيوان ناطق فالقضية كلية لأن اللازم والملزوم
وإن كانا جزئيين إلا أن اللزوم بينهما كلي فإنه لا يعرض للحيوان انسانا في حالة من الحالات ولا في وقت من الأوقات إلا ويكون
يكون بعض الحيوان ناطقا وهكذا القول في جانب المنفصلة وإذا عرفت ذلك سهل عليك معرفة الإهمال والحصر في المتصلة
والمنفصلة فالشرطية محصورة والإهمال بفعله والذي يحتاج في هذا الموضع تلخيص المفهوم من الكلية والجزئية في المتصل
والمنفصل فالكلي الموجب المتصل مثل قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ليس معناه تعميم الأزمان فقط حتى
يكون معناه أن كل مرة تكون الشمس طالعة فالنهار موجود فإنه يجوز أن يكون المقدم أمرا ما شاذا ولا يكون له تكرر ولا عود
كما إذا قلنا كلما كان الإله عالما فهو حي بل معناها تعميم الأحوال وهو أنه لا يعرض حال من الأحوال ولا شرط من الشروط يقترن
فيه طلوع الشمس إلا ويتحقق معه وجود النهار وإذا عرفت أن المراد بكلية الانفصال لزوم التالي للمقدم عند كل الشرائط
والأحوال فليعتبر بتحقيق صدق الكلية في الاتفاقية واللزومية أما الاتفاقية والمتصلة فيها تكون بينهما الصدق فإنك إذا
قلت إن كان الإنسان ناطقا فالحمار ناهق وأردت موافقة صدق الجزأين كان بيانا فإنما الكلية وهي قولنا كلما كان الإنسان
ناطقا فالحمار ناهق نوهم على وجهين أحدهما أنه كلما كان يعرض انسانا يجب أن يكون ناطقا وكلما يعرض حمارا يجب أن يكون
ناهقا وذلك بين الصدق والثاني وذلك من جهة السور ومعناه أن كلما حصل في الخارج انسان وكان ناطقا فقد حصل
في الخارج الحمار الذي هو ناهق وهذا ليس بين ولا بواجب إذ لا يمتنع أن يكون وقت من الأوقات يوجد فيه الإنسان ولا يوجد
فيه الحمار أصلا فحينئذ في ذلك الوقت تكون هذه القضية الكلية كاذبة على هذا التفسير واعلم أن موافقة المقدم للتالي
ههنا في الصدق لا توجب موافقتهما في الكذب لأن تلك الموافقة ليست لزومية إذ ليست بين القضيتين ملازمة في جانب
الصدق ولا في جانب الكذب ولا أيضا اتفاقية لأن الاتفاقية هو الذي يطابق وجوده وجود الآخر وما لا وجود له
امتنع أن يطابق وجوده شيئا آخر ولأنه لو لزم من موافقة القضيتين في الصدق موافقتهما على الكذب بطل قياس الخلف
لأن الخلف هو أن نأخذ نقيض الصادق ونضم إليه صادقا فلو لزم من موافقة الصادق للصادق في جانب الصدق موافقتهما
في جانب الكذب لاستحال أن ينتج إلى الكاذب صادقه صادقة فما كان ثم قياس الخلف وأما المتصلة اللزومية فمعنى
الكلية فيها أن يكون التالي يتبع كل وضع للمقدم في كل الأحوال مع كل الشرائط ثم تلك الشرائط قد تكون ممكنة الحصول في
نفس الأمر وقد تكون ممتنعة لأن فرض وجودها يوجب فرض أمور أخر فإنك إذا قلت كلما كان هذا انسانا عدم الحس
والحركة فهو ليس بحيوان يكون الإنسان عديم الحس أمر محال ولكن لزوم نفي الحيوانية لذلك صادق وكما أن العبرة في سلب
الاتصال وإهماله وكليته وجزئيته ليس بحال موضوع هذه الأجزاء في المقدم والتالي كذلك ليس صدق اللزوم لأجل
صدق المقدم والتالي فإذا قلت كلما كانت الخمسة زوجا فهي منقسمة بمتساويين صدقت وإن كان المقدم في نفسه ممتنع
الوجود وظهر أن الأحوال التي يمكن فرضها للمقدم قد تكون ممكنة في الوجود وقد تكون ممتنعة وإذا عرفت ذلك فقول

المتصلة اللزومية إنما يصدق كلية إذا اشترط فيها أن يكون المقدم واقعا على النحو الذي يمكن توقعه عليه مثلا قولنا كلما كان
هذا انسانا على النحو الذي يمكن أن يكون معه شروط مستحيلة فهو حيوان وكلما كان هذا حمار على النحو الذي يمكن توقعها
عليه فهو فرد فأما إن لم يعتبر هذه الشريطة فإن اللزومية لا تصدق كلية فإنه إذا انضم إلى الإنسانية شرط عدم الحس
والحركة لم يلزم أن يكون حيوانا وإذا انضم إلى الأنوثة شرط الفردية لا يلزمها الانقسام بالمتساويين بل عدم ذلك فظهر
أن اللزومية كيف يصدق كلية أما المتصلة الموجبة الجزئية فإن كانت الكلية يصدق معها فالكلام فيها ما مضى وإلا لم
تصدق الكلية معها فالاتفاقية كقولك قد يكون إذا كانت الشمس طالعة فالسماء متغيمة واللزومية إنما يصدق
إذا كان محمول واجب الثبوت لبعض أفراد موضوع ومسلوبا عن البعض الآخر فإذا جرد طبيعة ذلك الموضوع في العقل
كان ذلك المحمول كما يقال بعض الحيوان بالضرورة انسان وبعضه بالضرورة ليس بإنسان لكن الحيوان إذا جرد في العقل
عما عداه وجدت طبيعته محتملة من غير وجوب وامتناع الإنسانية فإذا أثبتنا قد يكون إذا كان الشيء حيوانا فهو انسان
لزوما لم نشك في صدق القضية وأما السالبة فيمكنك تعرف حالها من الموجبتين أما المنفصلات فلنبدأ منها
بالسالبة الكلية فإذا قلت ليس البتة إما كذا وإما كذا فإنما يصدق ذلك في ثلاثة أحوال الأول إذا وجب اجتماعهما على
الصدق مثل قولك ليس البتة إما أن يكون الإنسان حيوانا وإما ناطقا الثانية إذا وجب اجتماعهما على الكذب
مثل قولك ليس البتة إما أن يكون الإنسان حيوانا أو حمارا الثالثة إذا لم يجب الاجتماع لا على الصدق ولا على
الكذب ولكن لا يكون بينهما منافاة ولا تقتضي ثبوت أحدهما انتفاء الآخر مثل قولنا ليس إما أن يكون الإنسان موجودا
أو الخلاء موجودا فإن وجود الإنسان لا يقتضي عدم الخلاء وإن كان الحق في نفسه عدم الخلاء وأما الجزئية الموجبة
فلقائل أن يقول كيف يصدق قولنا قد يكون إما كذا وإما كذا وليس في ذلك كاذبا وإما والمعاندة من الحقيقيتين إن كانت
ثابتة أمنع دوامها فقوله انه ربما كانت الأقسام بحسب القسمة ثلاثة أو أكثر وأما بحسب بعض الشرائط
فاثنين مثل أن الحميات ثلاثة ثم فرض أنه لم يكن لكنه حمى يوم فإن الحمى لهذا الشرط يكون قسمين ويكون العناد عند هذا
الشرط تاما بين القسمين حتى إن إيهامات ارتفع الآخر وإنما أو نفع الآخر هذا كلام مختصر في تعريف هذه القضايا
ولا يليق بهذا الشرح أكثر مما ذكرناه اشارة الى تركيب الشرطيات من الحمليات يجب أن تعلم أن الشرطيات كلها تنحل
إلى الحمليات ولا تنحل أول الأمر إلى أجزاء بسيطة وأما الحمليات فإنها هي التي تنحل إلى البسائط أو ما في قوة البسائط
أول انحلالها والحملية إما أن يكون جزآها بسيطين كقولنا الإنسان حي أو في قوة البسيطة كقولنا الحيوان الناطق
الماشي منتقل بقدميه وإنما كان هذا في قوة البسيطة لأن المراد منه شيء واحد في ذاته أو معنى يمكن أن يدل
عليه بلفظ واحد التفسير أن الشيء لا يلزمه غيره إلا عند حصول الملزوم فإن المعقول من اللزوم مقارنة وجود
اللازم لوجود الملزوم وذلك لا يعقل إلا بعد حصولهما ولما استحال الحكم بالملزوم إلا إذا فرض للملزوم وجود
وللازم وجود يكون كل واحد من جانبيه يتضمن الخبر إما عن ثبوته أو عن انتفائه أو عن ثبوت غيره له أو عن انتفائه عنه
وظهر أن الشرطيات لا تتركب أولا تركبها عن البسائط بل المفردات تصير قضايا حملية ثم هي تتركب فيصير قضايا شرطيات

ثم ان الشرطيات قد تتركب مرة اخرى الى ما لا نهاية له ولما كانت الشرطيات انما تتركب من الحمليات وجب ان يكون اشتغالنا اليها
واما الحمليات فانها تنحل الى البسايط او ما في قوتها لان الحملي هو القول الدال على نسبة امر الى امر فان كان الموضوع شيئين فاما
ان يكون كل واحد منهما مقصودا بالاخبار عنه او يكون المجموع هو المقصود فان كان الاول لم يكن الخبر خبرا واحدا بل اخبار
وان كان المجموع هو المقصود بالاخبار عنه والمجموع من حيث هو كذلك شيء واحد كان الموضوع في القضية الواحدة شيئا واحدا
وكذا القول في المحمول اشارة الى العدول والتحصيل وربما كان التركيب من حرف السلب مع غيره كما نقول زيد هو غير بصير
ونعني بغير البصير الاعمى او معنى اعم منه وبالجملة ان يجعل الغير مع البصير بجزء كشيء واحد ثم يثبته او يسلبه فيكون الغير
وبالجملة حرف السلب جزءا من المحمول فان اثبت المجموع كان ايجابا وان سلبته كان سلبا كما نقول زيد ليس غير بصير ويجب ان يعلم
ان حق كل قضية حملية ان يكون لها مع معنى المحمول والموضوع معنى الاجتماع بينهما وهو الثالث معهما واولى ان يطابق
باللفظ المعنى فيعدده استحق هذا الثالث لفظا ما يدل عليه وقد يحذف ولكنه في لغات كما يحذف تارة في لغة العرب
اصلا كقولنا زيد كاتب وحقه ان يقال هو زيد كاتب وقد لا يمكن حذفه في بعض اللغات كما في الفارسية الايجابية وهذه
اللفظة تسمى رابطة فاذا ادخل حرف السلب على الرابطة فقيل مثلا زيد ليس هو بصيرا افقد الذي على الايجاب فرفعه
وسلبه واذا دخلت الرابطة على حرف السلب جعلته جزءا من المحمول وكانت القضية ايجابا مثل قولنا زيد هو غير بصير
وربما تضاعف مثل قولك زيد ليس هو غير بصير وكانت الاولى داخلة على الرابطة للسلب والثانية داخلة عليها
الرابطة جاعلة اياها جزءا من المحمول والقضية التي محمولها هكذا تسمى معدولة ومتغيرة وغير محصلة وقد يعتبر ذلك في
جانب الموضوع ايضا فاما ان المعدول يدل على العدم المقابل للملكة او على غيره حتى يكون غير بصير انما يدل على الاعمى فقط
او على كل فاقد البصر من الحيوان او طبعا او ما هو اعم من ذلك فليس بيانه على المنطقي بل على اللغوي بحسب لغة لغة وانما
يلزم المنطقي ان يمنع ان حرف السلب اذا تاخر عن الرابطة او كان مربوطا بها كيف كان فالقضية اثبات صادقة كانت
او كاذبة وان الاثبات لا يكون الا على ما هو متمثل في الوجود او الوهم صح عليه الحكم بحسب ثباته واما النفي فيصح ايضا
من غير الثابت كان كونه غير ثابت واجبا او غير واجب التفسير الايجاب هو اثبات الحكم والسلب هو رفع الحكم والاثبات
في ايجاب القضية وسلبها ثبوت الحكم لا ثبوت المحكوم به والمحكوم عليه او سلبهما فاذا حكمت على الشيء بكونه موصوفا
بوصف عدمي كان الحكم ثبوتيا ايجابيا لان المحكوم به عدمي كما انك اذا سلبت وصفا ثبوتيا عن شيء كانت القضية
سالبة لارتفاع الحكم وان كان الطرفان ثبوتيين وهذا كما ان المنفصلة متوافقة اللزوم كانت موجبة وان كان الجزءان
عدميين ومتوافقة كانت سالبة وان كان الجزءان ثبوتيين وعند ذلك سهل الاحاطة بحقيقة العدول والتحصيل
فان اللفظ الدال على شيء ثبوتي اذا انضم اليه حرف السلب صار ذلك اللفظ المركب دالا على ما يقابل ذلك المعنى الثبوتي
مثل اللابصير والغير البصير ثم اذا حكم على شيء بالاتصاف بذلك الوصف كانت القضية موجبة وان سلب ذلك
كانت القضية سالبة وقوله ويجب ان يعلم الى قوله والثانية داخلة عليها الرابطة جاعلة اياها جزءا من
المحمول معناه ان كل خبر فلابد فيه من شيء هو المخبر عنه ومن شيء اخر هو المخبر به ومن نسبة احدهما الى الاخر اما بالثبوت

او بالسلب فاللفظ الدال على المخبر عنه هو الموضوع والدال على المخبر به هو المحمول وحينئذ يجب ان تعلم ان المحمولات على قسمين منها ما
يتضمن الدلالة على الرابطة ومنها ما لا يكون كذلك فالاول هو الكلمات والاسامي المشتقة لا ذاتيا ان الاسامي المشتقة والكلمات
متشاركة في كونها دالة على معان ثابتة لموضوعات غير معينة فان الكاتب مثلا انما دلالته على الكتابة وتعلقها على
ثبوت الكتابة لشيء ما وذلك هو النسبة الحاصلة من الكتابة ومن موضوعها وتعلقها واذا كانت النسبة احد الامور الداخلة
في مفهومات الاسامي المشتقة والكلمات لاجرم لم يكن هناك حاجة الى ذكر لفظ مفرد يدل على تلك النسبة بل انما تكون
محمولة بانفسها من غير حاجة الى ذكر لفظ مفرد يدل على تلك النسبة كان ذلك تكرارا من غير فايدة فان قيل اذا قلنا
الانسان كاتب فللانسان مفهوم مغاير لمفهوم الكاتب واذا تغاير المفهومان فلابد ان يكون انتساب احدهما الى الاخر زائدا
على مفهوميهما فيستدعي لفظا ما لنا ما نقول اولا هذا باطل بالكلمة فانها محمولة بنفسها مع ان ما ذكرتموه فيه
حاصل وايضا فلان النسبة وان كان مفهومها مغايرا لمفهوم الموضوع لكنها منتسبة اليه لذاتها فكذلك الذي يكون
النسبة داخلة في مفهومه يكون منتسبا الى الموضوع لذاته واما اذا كانت المحمولات اسماء جامدة فهناك لابد من لفظ الة
تدل على تلك النسبة اذا كانت معنى ثالثا مغايرا للموضوع والمحمول وجب افرادها بلفظ يدل عليها اما مصرحا واما مقدرا
وظهر بهذا ان من القضايا ما يكون ثنائية بالطبع ويمتنع جعلها ثلاثية ومنها ما يكون ثلاثية ويمتنع جعلها ثنائية
وانه ليس الامر على ما يظنه الظاهريون من ان الثنائية هي التي لم يذكر الرابطة فيها لفظا حتى لو صرح بها صارت ثلاثية
واذا عرفت ذلك فنقول اما الثلاثيات فالعدول فيها متميز عن التحصيل لان الرابطة ان كانت متقدمة
على حرف السلب دلت على انتساب ما بعدها الى الموضوع مثلا اذا قلت زيد هو غير بصير فصيغة هو دالة على
انتساب الغير بصير الى زيد وان كان السلب متقدما على الرابطة دل ذلك على انقطاع الارتباط وكانت القضية
سالبة وربما تضاعف حرف السلب ويكون احدهما متقدما على الرابطة والثاني متاخرا عنها فبسبب تاخر احد السلبين
عن الرابطة تصير القضية معدولة وبسبب تقدم الثاني عليها تصير سالبة فلاجل ذلك يقال لمثل تلك القضية
سالبة معدولة واما في الثنائية فذلك لا يتميز الا بالنية او لاجل الفاظ مختصة بالعدول واخرى بالسلب تشبه
ان يكون ليس للسلب وغير ولا للعدول واعلم ان قول الشيخ نقول زيد كاتب وحقه ان يقال زيد هو كاتب فيه نظر لان
الكاتب من الاسامي المشتقة وقد بينا ان امثالها تكون محمولة بذواتها ولا حاجة بها الى اللفظ الدال عليها وقد
صرح بذلك في الحكمة المشرقية فقال واما اذا كانت القضية غير ثلاثية انما هي ثنائية فقط لم يذكر فيها الرابطة
استغناء بمحمولها كالكلمة او ما هو مستو استغناء باسم النسبة المذكورة على حسب اللغة او لم يذكر اختصارا فان
حرف السلب لا يقرن الا بالمحمول وفي هذا تصريح بان الاسامي المشتقة تتضمن الدلالة على النسبة فلعله تساهل
في هذا الكتاب لان غرضه ههنا تعريف العدول والتحصيل الحقيقي المتميز من الثنائيات والثلاثيات والكلام
فيه مقصود وحمله غير مقصود ومع ذلك فالتحقيق ما ذكرناه وقوله والقضية التي محمولها
هكذا تسمى معدولة لان محمولها غير محصل وقد يكون كذلك ايضا لان موضوعها غير محصل وقد يكون ايضا

كذلك المحمول وموضوعها غير محصل لانه كما يصح الحكم به على شيء وهو المحمول يصح الحكم عليه وهو الموضوع واعلم ان بعض الناس لما
حاول الفرق بين السالبة والمعدولة قال المعدولة تدل على عدم امر عن شيء من شانه ان يكون موجودا لذلك الشيء
ان الغير البصير انما هو الاعمى فالبصر وهو قوة الابصار هو الملكة وعدمه عن المحل الذي من شانه ان يكون له ذلك هو العدم المقابل
له لان من شرط المتقابلين اتحاد المحل ومن الناس من زعم ان المعدولة اعم من ذلك فقال المعدولة يدل على عدم امر عن شيء من
شانه ان يكون لذلك الشيء اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه فعلى هذا لو قدرنا حيوانا لا يكون عدم البصر طبيعيا له فانه
يصح ان يقال انه غير بصير بهذا التفسير لانه وان كان البصر غير ممكن له بحسب شخصه ونوعه لكنه ممكن له بحسب جنسه
وهو الحيوانية فان الحيوان من حيث هو حيوان يصح عليه ان يكون بصيرا واما بالتفسير الاول فلا يصح ان يقال لمثل هذا
الحيوان انه غير بصير فنقول قوله المعدولة يدل على العدم المقابل للملكة يريد به التفسير الاول وقوله
او على غيره يريد به التفسير الثاني وقوله حتى يكون غير البصير انما يدل على الاعمى فقط مثال للمذهب الاول وهو العدم
المقابل للملكة وقوله او على كل فاقد البصر من الحيوان او طبعا مثال للمذهب الثاني وقوله او ما هو اعم من ذلك
مشير به الى ان اصحاب هذا المذهب الثاني منهم من اعتبر ان يكون العدم عدم امر من شانه ان يكون للموضوع بحسب
نوعه او جنسه القريب ومنهم من لم يشترط الجنس القريب بل بالابعد وان يكون ذلك ممكنا له اما بنوعه او جنسه القريب
او جنسه البعيد فعلى هذا من اشترط الجنس القريب جوز اطلاق غير البصير على الحيوان عدم البصر بالطبع لان البصر
ممكن له بحسب انه حيوان وهو الجنس القريب ولكنه لا يجوز ان يقال للجماد انه غير بصير لان الجماد لا يمكن له البصر بحسب
جنسه القريب بل بحسب جنسه البعيد وهو الجسمية اما من لم يشترط الجنس القريب صح ذلك ايضا فهذا تفصيل هذه
المذاهب والكلام عليها من وجهين الاول ان المنطقي يجب عليه ان يبين اختلاف حال القضية في ايجابها
وسلبها باختلاف حال جزؤه في الرابطة والسلب في تقدم بعضها على البعض وان المتقدم ان كان هو الرابطة كانت
القضية موجبة او حرف السلب كانت القضية سالبة فاما بيان ان المحمول اعني المحمل على شيء يدل في كل لغة
على كذا فما لازم المنطقي بيانه الثاني ان يبطل مذهبهم فنقول انه ليس يجب ان يكون دلالة المعدول على شيء عدمي
فانا اذا قلنا زيد هو غير امي كانت القضية موجبة معدولة مع ان غير الامي لا يدل على معنى سلبي الثاني
ان الوسط او كونه ساكنا ان الفلك ليس بخفيف ولا ثقيل فانها كاذبة الفلك لا متحرك من الوسط ولا الى الوسط كل
ما هو متحرك من الوسط ولا الى الوسط فهو لا ثقيل ولا خفيف واسم ان الفلك لا خفيف ولا ثقيل وهذه القضايا
ليست سوالب فانه لا قياس عن سالبتين فهي اذن معدولات وليست المحمولات ممكنة لاجرام الافلاك وقد وجدنا
معدولة لا تدل على العدم المقابل للملكة في المذهب الثاني وهو ان المعدولة ان يدل على عدم امر عن شيء
ممكن الاتصاف بذلك الامر بحسب نوعه او جنسه القريب او البعيد وذلك يبطل ايضا فانا نقول العايد اللون
هو لا جوهر وكل ما هو لا جوهر فهو عرض فالسواد عرض لان الجوهر غير ممكن الثبوت للسواد لا بحسب نوعه ولا بحسب جنسه
فان الجوهر جنس عالي اللهم الا ان يقال ان الجوهر يمكن الثبوت للعرض بحسب كونه موجودا وحينئذ يجب حاجز المذهب

الى ان المحمول المعدول لا يستدعي موضوعا موجودا وذلك حق فان الموجبة المعدولة يستدعي موضوعا موجودا اذ الايجاب
لا يمكن الا على ما ثبت متحقق او متمثل في وجود او وهم بخلاف السلب فانه يصح من المعدوم سواء كان صاحب العدم او ممكن العدم
فعلى هذا يصح قول القائل شريك الله ليس هو بصيرا ولا يصح قوله شريك الله هو غير بصير فان الاول سالبة وهو من المعدوم
جائز والثاني ايجاب ولا يصح الا على موجود وههنا بحث لا بد منه وهو ان لقائل ان يقول المتوانى يكون
الشيء وصفا لغيره وثبوته للغير فرع على ثبوته في نفسه فما لا ثبوت له في ذاته يستحيل ان يكون له ثبوت
لغيره ومحمول المعدولة امر عدمي اذ اللابصير طبيعة عدمية فيستحيل ثبوتها للغير فالمعدولة لا يكون موجبة فان
قلتم الحمل والوضع من الامور التي لا تتحقق الا في الاذهان ومحمولات القضايا المعدولة وان كانت عدمية
لكن العقل اذا فرض لها وجودا فعند ذلك يمكن من التصرف فيها بالحمل والوضع فنقول اذا جاز
ان فرض العقل لتلك المحمولات ثبوتا حتى يتمكن من جعلها محمولات فلم لا يفرض لها وجودا لجعلها موضوعات حتى
يصح الايجاب على المعدوم وعند ذلك يبطل ما تقولون من انه لا يجوز ان يقال شريك الله هو غير بصير وزيادة التحقيق
فيه ان القضايا المعدولة ليس من شرطها ثبوت المحمولات بل ثبوت نسبة الموضوعات اليها وكلما امكن جعله
امكن جعله موضوعا لقضية اخرى فاذن موضوع القضية امكن ان يكون عدميا فبطل ما ذكرتموه من ان موضوع المعدولة
لا بد ان يكون وجوديا ثم ان سلمنا ان موضوع المعدولة يجب ان يكون وجوديا فلم قلتم ان موضوع السالبة يجوز
ان يكون عدميا وبيانه هو ان السلب المطلق غير معقول ولا متصور بل لم يختص السلب بمحمول عن موضوع لم يتعين ولم
يتميز فاذن الموضوع يجب ان يكون له تعين وتخصص وكل ما كان كذلك فهو موجود فلم قلتم يجب ان يكون له وجود في
العقل لكن لا يجب ان يكون له وجود في الخارج والموجبة يجب ان يكون موضوعها موجودا في الخارج فنقول
انا لا نرى باطلا لان موضوع الموجبة البسيطة لا يجب ان يكون موجودا في الخارج فانا اذا قلنا كل انسان حيوان
صدقنا وان لم يكن في الخارج احد من الناس موجودا وبالجملة فهذا مما اتفق المحصلون على انا اذا قلنا كل كذا كذا لم
نرد الموضوع الموجود في الخارج فاذن لم يبق الفرق بين الموجبة والسالبة من هذا الوجه بعد المباحث التي
تحقيقها الكل طالما يكرره لكن علم المنطق تركنا الخوض فيه وبالله التوفيق اشارة الى القضايا الشرطية
ثم ان المتصلات والمنفصلات من الشرطيات قد يكون مؤلفة من حمليات ومن شرطيات ومن خلط فانك اذا قلت
ان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فقد ركبت متصلة من متصلة ومنفصلة واذا قلت
اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم فقد ركبت
منفصلة من متصلتين واذا قلنا اذا كان هذا عددا فهو اما زوج واما فرد فقد ركبت المتصلة من حملية ومنفصلة
وعليك ان تعتبر من نفسك سائر الاقسام والمنفصلات منها حقيقية وهي التي يراد فيها باما ان الامر لا يخلو
عن احد الاقسام البتة بل يوجد واحد منها فقط فربما كان الانفصال الى جزئين وربما كان الى اكثر وربما كان غير
الى غير الحصر ومنها غير حقيقية مثل الذي يراد فيها باما منع الجمع فقط دون منع الخلو عن الاقسام مثل قولك

في جواب من يقول ان هذا الشي حيوان شجر انه اما ان يكون حجرا او كذلك بجميع ما يشبه ومنها ما يواد فيها ما مانع الخلو
وان كان يجوز اجتماعها وهو ما يكون تحليله يودي الى حذف جزء من اجزاء الانفصال الحقيقي وايراد لازمه اذا لم يكن مساويا
له مثل قولهم اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق اي واما ان لا يكون في البحر يلزمه ان لا يغرق واما المثال الاول فقد
كان الموجود فيه ما انما يكون مع التقسيم وكان يمنع الجمع ولا يمنع الخلو وهذا يمنع الخلو ولا يمنع الجمع وقد يكون لغير الحقيقي
اصناف اخر فيما اوردناه هنا كفاية ويجب عليك ان تجري امر المتصل في الحصر والاهمال والتناقض والعكس مجرى الحمليات
على ان يكون المقدم كالموضوع والتالي كالمحمول **التفسير** قد عرفت ان القضايا انواع ثلثة الحملية والمتصلة والمنفصلة
وعرفت ان الشرطيات مركبة من قضيتين خرجتا عن ذلك الحكم بادخال امور زايدة عليهما فنقول **المتصلة** يمكن
تركيبها على تسعة اوجه آ من حمليتين ب من متصلتين ج من منفصلتين د من حملية ومتصلة والمقدم هو الحملية ه
منها والمقدم هو المتصل و من حملية ومنفصلة والمقدم هو الحملية ز منها والمقدم هو المنفصل ح من متصلة
ومنفصلة والمقدم هو المتصل ط منها والمقدم هو المنفصل وظاهر ان المتصلات كما يمكن تركيبها على هذه الوجوه
التسعة كذلك المنفصلات فلنتكلم في تحقيق اقسام المتصلة فانه بعينه يكون شرحا لاقسام المنفصلة فنقول
المتصلات قد تكون مهملة وقد يكون محصورة كما قد عرفت فلنتكلم في المحصورة ومنها في الموجبة الكلية فنقول
الموجبة الكلية اما ان يكون جزآها اعني المقدم والتالي محصورتين او مهملتين او مختلطا من المحصورة والمهملة فان كان جزآها
محصورتين امكن وقوعها على ستة عشر وجها لان الموجبة الكلية المتصلة اذا كانت مركبة من حمليتين محصورتين فلو كان
مقدمها موجبا كليا وضم اليها المحصورات الاربع حصل قضايا اربع واذا جعل مقدمها سالبا كليا حصل اربعة
اخرى وان جعل موجبا جزئيا حصل اربعة اخرى فاذا جعل سالبا جزئيا حصل اربع اخرى فاذن الموجبة الكلية الحاصلة
من الحمليتين المحصورتين يمكن وقوعها على ستة عشر وجها وقد عرفت ان المتصلات يمكن تركيبها على تسعة اوجه فيضرب
تسعة في ستة عشر يكون مائة واربعة واربعين فالكلية الموجبة المركبة من قضيتين محصورتين يمكن وقوعها على هذا
العدد من الوجوه **اما** اذا كان جزآها مهملتين والغرض الكلام في المركبة من الحمليتين فهي لا تقع الا على اربعة اوجه
لان الحملية التي هي المقدم لا يمكن وقوعها الا على وجهين اما السالبة او الموجبة اذ ليس في المهملة بيان الكمية لامتناع
وقوع السالبة والموجبة الا على وجهي الكلية والجزئية حتى يصير القضايا اربعا لان المقدم والتالي لا يمكن وقوعهما
الا على وجهين والحاصل من ضرب اثنين في اثنين اربعة فاول الكلية الموجبة المتصلة من حمليتين مهملتين يمكن وقوعها
على وجهين ووجهين والحاصل من ضربه على اربعة اوجه ثم تضرب هذه الاربعة في الاقسام المذكورة فيصير ستة وثلثين
يضمها الى العدد الذي كان معنا وهو مائة واربعة واربعون كان المجموع مائة وثمانين **اما** اذا كان احد جزئيه مهملا
والآخر محصورا والمهملة كما عرفت لا تقع الا على وجهين والمحصورة على وجوه اربعة فيضرب اثنين في اربعة فهو
ثمانية ثم في التسعة المذكورة حصل اثنان وسبعون فنضمها الى المبلغ المذكور فيكون مائتين واثنين وخمسين فظهر ان الموجبة
الكلية المتصلة يمكن وقوعها على هذه الوجوه ويكون عدد الوجوه التي يمكن وقوع المحصورات الاربع عليها الفا

المعلتين على النصف فيكون المجموع الفا وخمسمائة واثني عشر وهنا دقيقة وهي انا في هذا الحساب
الاجزاء القريبة للمتصلة فاما لو اعتبرنا حال الاجزاء البعيدة صار العدد اكثر مما ذكرنا لان المتصلة اذا كانت
من الحمليتين بل من قضايا واجزاء اجزائها قضايا ايضا ونحن انما استخرجنا العدد المذكور من احوال الاقسام
القريبة منها فاما اذا احصينا احوال القضايا التي هي اجزاء اجزائها كثرت احتمالات وكذلك لو اعتبرنا
جهاتها وعدولها وتحصيلها فربما يبلغ الى حد لا نهاية له وايضا فلان المتصلة المركبة من منفصلتين يمكن ان
يكون كل واحد منهما متصلة اخرى وكذلك منها رابعة وخامسة ويخرج من هذه الجهة ايضا الى ما لا نهاية له فلهذا
تعدد الاقسام الحاصلة بحسب اختلاف اجزائها القريبة واذا عرفت ذلك في المتصلات فاعلم مثل ذلك
في المنفصلات من غير فرق **ولنرجع** الى الشرح فنقول لما كانت المتصلة المركبة من الحمليتين من المتصلين
سهلة التصور لا جرم لم يورد الشيخ لها مثالا فاما المختلطة من المتصل والمنفصل فقد ذكر انه تقع
على وجهين فاما ان يكون المقدم هو المتصل او المقدم هو المنفصل والشيخ اورد المثال للقسم الاول وهو قوله اذا
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا وهذه
موجبة مهملة من متصلة موجبة كلية ومنفصلة موجبة مهملة مانعة للخلو لان صيغة اذا كان
صريحة مجردة الدلالة على الاتصال واما الدال على كلية الاتصال فهو صيغة كلما واما مقدم القضية وهو كلما
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود متصلة موجبة كلية وقوله فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار
موجودا ليست منفصلة كلية لان صيغة اما ليس الا للنص على الانفصال فاما الدال على كلية الانفصال فهو دائما
اما ان يكون كذا واما ان يكون كذا واما بيان ان هذه منفصلة مانعة من الخلو فلان المنفصلة
متى تركبت من شي ومن لازم نقيضه كانت مانعة من الخلو لان الشي اذا ارتفع فلو قدر ارتفاع لازم نقيضه
ارتفاع ذلك اللازم ارتفاع الملزوم ضرورة فحينئذ يرتفع نقيض الشي عند ارتفاعه فيلزم ارتفاع النقيضين
محال فظهر ان تلك المنفصلة تمنع من ارتفاع الجزئين بل يظهر بعد ذلك انه كان لازم النقيض اعم منه كانت
فيه غير مانعة للجمع واذا كانت مانعة للجمع وسيأتي زيادة تقرير لذلك فنقول **لما** صدق
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود عرفنا ان وجود النهار لازم لطلوع الشمس فاذا قلنا اما ان يكون
طالعة واما ان يكون واما اذا كانت طالعة كان النهار موجودا فاذا اصدق قولنا كلما كانت الشمس
النهار موجود صدق لا محالة قولنا فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا
فاما ان لا يكون الشمس طالعة او يكون واذا كانت طالعة كان النهار موجودا ويكون وجود
او وجود اللازم وهو حق وهذه المنفصلة لازمة لتلك المنفصلة لكن المنفصلة ما جاءت في
الوجه بل هكذا فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا **وفيه** نوع
اذ ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ووضعنا انه يلزمه اما ان يكون الشمس طالعة

واما ان لا يكون النهار موجودا كان معناه اما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون اذا لم يكن طالعة لم
يكن ارتفاع الملزوم موجبا ارتفاع اللازم وذلك بالجملة يشبه ان يكون ذلك سهوا وقع من الناسخ او لعله
هنا التالي مساو للمقدم وما كان هكذا كان ارتفاع المقدم موجبا ارتفاع التالي فيصح المنفصلة على الوجه
في الكتاب ولكن ذلك يكون بسبب المادة لا بسبب نفس القضية فهذا هو المثال المذكور للمتصلة المركبة من متصلة
ومنفصلة والمقدم هو المتصل اما ان يكون المقدم هو المنفصل فمثاله غير مذكور وقوله **وقوله** واذا قلت اما ان
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم مثال المنفصلة
مهملة من متصلتين موجبتين مهملتين وقوله **وقوله** واذا قلنا ان كان هذا عددا فهو اما زوج واما فرد فهو مثال
مهملة من حملية مهملة موجبة ومن منفصلة مهملة موجبة وقوله **وقوله** ان تعلم من نفسك ساير الاقسام
التي ما ذكرناه وقوله **وقوله** والمنفصلات منها حقيقية الى آخره معناه ان المنفصلة لما كانت مركبة من جزئين
يكون احد الجزئين نقيضا للتالي او لازما مساويا للنقيض او اخص من نقيضه او اعم من نقيضه فالذي يكون
نقيض نقيضه يكون مانعا من الجمع والخلو فان النقيضين يمنع اجتماعهما وارتفاعهما معا ويكون هذه المنفصلة
حقيقية **واما** الذي جعل في مقابلته ما يلازم نقيضه فذلك اللازم اما ان يكون ابدا او احدا او مجموع امور فان كان
واحدا فهو اما زوج واما فرد فان الحقيقي هو ان يقال كل عدد فهو اما زوج واما ليس بزوج لكنه لما كانت الفردية
لازمة لعدم الزوجية لا جرم وضعت الفردية موضع اللازوجية في مقابلة الزوجية **واما** ما يكون اللازم
امورا فهو ان يكون النقيض ينقسم الى قسمين او ثلثة فمجموع تلك الاقسام اجزاء اللازم ذلك النقيض **مثاله**
العدد اما مساو لغيره او زايد او ناقص فان نقيضه في الحقيقي هذا العدد اما مساو لغيره او ليس بمساو
لغيره فاما ان يكون ابدا او ناقصا فمجموع الزايد والناقص لازم مساو للامساوي الذي هو المقابل
للمساوي ومثل هذه المنفصلة يظن في الظاهر انها ذات ثلثة اجزاء او انقسم بالماهية فان المعاند للحقيقي
ليس الا من المساواة **فاما** من المساواة والزايد والناقص فالعرض لانا لو قدرنا ان الزيادة والنقصان
مع عدم اللامساواة يمنع اجتماعهما مع المساواة ولو قدرنا حصول اللامساواة مع عدم الزيادة والا
امتنع الاجتماع مع المساواة وظهر ان العناد بالحقيقة لا يتصور الا بين طرفين وانه اذا كثرت اجزاء المنفصلة
لم يكن التعاند بينها في درجة واحدة بل انفصالات مطوية مترتبة **وقوله** **وقد** يزداد اجزاء الانفصال
على الثلثة مثل ما قالوا العدد اما اثنان او ثلثة او اربعة وهلم جرا الى ما لا نهاية **واعلم** ان الله
اجزاء الانفصال اربعة او خمسة ومع ذلك يكون منحصرا فهو غير موجود هذا كله اذا اخذ اللازم المساوي
للنقيض وجعل في مقابلة الشي فاما اذا وضع في مقابلة الشي ما هو اخص من نقيضه فحكم تلك المنفصلة
مثاله هذا الشي اما شجر واما ليس بحجر والذي ليس بشجر قد يكون حجرا وقد يكون غيره فالحجرية
اللاشجرية فاذا قلنا هذا الشي اما شجر واما حجر فهذه المنفصلة لا تمنع الخلو اذ لو وجب شيء فقد

الشجرية عين الحجرية والحجرية اخص من اللاشجرية كان الخاص لازما لوجود العام فلا يكون الخاص حاصلا الا حاصلا
لكن لا يصح اجتماعهما على الصدق لان الحجرية اخص من اللاشجرية ومتى صدق الاخص صدق الاعم فلو صدقت الشجرية
وصدقت الحجرية معها ومتى صدقت الحجرية صدقت اللاشجرية فلزم صدق الشجرية مع صدق اللاشجرية هذا خلف
فظاهر انه اذا جعل في مقابلة الشي ما هو اخص من نقيضه كانت المنفصلة مانعة من الجمع ولا تكون مانعة
من الجمع ولا يكون مانعة من الخلو **واما** اذا جعل في مقابلة الشي ما هو اعم من نقيضه فتلك المنفصلة تمنع الخلو
ولا تمنع الجمع **اما** انها تمنع الخلو فلانا لو قدرنا ارتفاع الشي وقدرنا ارتفاع لازم نقيضه ومتى ارتفع اللازم ارتفع
الملزوم فحينئذ يكون الشي مرتفعا عند ارتفاع نقيضه هذا خلف **واما** انها لا تمنع الجمع فلانا قد فرضنا ذلك اللازم اعم من
نقيض الشي فلو امتنع حصول ذلك اللازم مع الشي لكان حصول ذلك اللازم مقصورا على ذلك النقيض فلا يكون
اعم من ذلك النقيض وقد فرضناه اعم منه هذا خلف **وظاهر** انه اذا جعل في مقابلة الشي ما هو اعم من نقيضه كانت
المنفصلة مانعة من الخلو غير مانعة من الجمع **واعلم** ان هذا القسم على قسمين فان جزئي هذه المنفصلة اما ان يكونا
سالبين او احدهما موجبا والآخر سالبا **فالاول** ان يوخذ لازم الطرف الثبوتي من النقيضين سالبا مثل ان
تقول هذا الشي اما ان يكون نباتا واما ان لا يكون واذا كان نباتا لزمه ان لا يكون حيوانا لكن اللاحيوانية اعم من النباتية
فاذا قيل هذا الشي اما ان لا يكون نباتا واما ان لا يكون حيوانا كان حكمه ما ذكرنا **واما** الثاني وهو ان يوخذ لازم الطرف
الثاني من النقيضين سلبا اخر اعم منه **مثاله** زيد اما ان يكون في البحر واما ان لا يكون فاذا لم يكن يلزمه ان لا
يغرق لكن اللاغرق اعم من اللاكون في البحر فاذا قلنا زيد اما ان يكون في البحر واما ان لا يغرق كان حكمه ما ذكرنا **فان** قيل
هل يمكن ان يقع من هذه المنفصلات ما يكون جزآها موجبين قلنا لا لان هذا انما يمكن اذا كان للطرف السلبي من
النقيضين لازم ثبوتي اعم منه وذلك محال لان كل امر ثبوتي فله حقيقة مخصوصة وسلبها يكون محمولا على كل ما
عداه من الحقايق ويكون مشتركا فيه لكل ما يغايره فيستحيل ان يكون بعض الامور الثبوتية مساويا لذلك السلب
فضلا عن ان يكون اعم منه فاذا اجتمعت هذه الاقسام فنقول **قوله** اما المنفصلة المانعة الجمع والخلو
فموضوع استعمالها ظاهر واما المانعة للجمع فهي انما يستعمل اذا ادعي مدع في وصفين متنافيين انهما يجتمعان
مثل ان يقول هذا الشي اما ان يكون شجرا واما ان يكون حجرا اي ما اعتقدت استحالة الخلو عنهما فاعتقد ايضا استحالة
اجتماعهما وعلى هذا يكون ما استعمل للمنع من الخلو والجمع ما دلالته على المنع من الخلو ولا اجل مساعدتك
ذلك القايل على ذلك واما دلالته على المنع فلاجل مطالبتك اياه بذلك **واما** المانعة للخلو فهي مستعملة عند
ما قال هذا حجر شجر اي كذب عليه سلب الحجر وسلب الشجر فتقال **في جوابه** اما ان لا يكون حجرا واما
ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا اي لو ثبت ذلك امتنع خلوه عنهما فاما ان يسلب عنه الحجر فيكون كاذبا
اذ قلت له انه شجر فكانه قال رغبت انه لا يخلو عنهما لكنه لا يخلوا ايضا عن سلبها او يرجع عند المحقول الى المنفصلة
الاولى ومن احاط علما بما ذكرناه لم يشتبه عليه الفاظ الكتاب **وقوله** وقد يكون لغير الحقيقي اصناف واخر

وفيما ذكرناه كفاية معناه مثل الجزئيات وشبهها مما قال الامام رحمه الله اما عمرو اعنى الشك وكما قال العالم اما ان يعبد الله واما
ان ينفع الناس اى غالبه او قايمه مشغولا باحد هذين الامرين قوله ويجب عليك ان تجرى امر المتصل الى اخره معناه
لسايل ان يسال فيقول الشيخ لما ذا خصص التقسيم بالذكر ولم يحكم على كل الشرطيات به فجوابه ان المتصل الذى يتميز
فيه المقدم عن التالى بالطبع فالجزم لا يكون فى عكسه فايده فاذن لا يمكن اجرا كل احكام الحمليات فى كل الشرطيات
بل يمكن اجرا كل احكامها فى المتصلات فان قدمنا المقدم عن التالى بالطبع لا جرم كان قابلا للعكس واما فيما وراء العكس
فالحكم واحد فى الحمليات والشرطيات وكما ان كليه الحمليه ليس لاجل كليه الموضوع بل لاجل كليه الحكم فكذلك الشرطيات كليتها
ليست لكليه احكامها من الاتصال والعناد وكذلك القول فى الناقص اشارة الى حيثيات احوال القضايا الحمليه
لها احكاما خاصة فى الحصر وغيره انه قد يزاد فى الحمليات لفظه انما فيقال انما يكون الانسان حيوانا وانما يكون معناه
قبل الزيادة بمجرد الحمل لان هذه الزيادة يجعل الحمل مساويا او خاصا بالموضوع وكذلك قد يقول الانسان هو الضاحك
بالالف واللام فى لغة العرب فيدل ان المحمول مساو للموضوع وكذلك يقول ليس انما يكون الانسان حيوانا او يقول
ليس الانسان هو الضاحك ويدل على سلب الدلالة الاولى فى الجانبين ويقول ايضا ليس الانسان الا الناطق ويفهم
منه احد معنيين احدهما انه ليس معنى الانسان الا الناطق وليس تقتضى الانسانية معنى اخر والثانى انه ليس يوجد انسان
غير ناطق بل كل انسان ناطق ويقول فى الشرطيات ايضا لما كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة و
تقتضى مع ايجاب الاتصال دلالة تسليم المقدم ووضعه ليتسلم منه وضع التالى وكذلك يقول ليس يكون
النهار الا والشمس طالعة ويريد بذلك كلما كان النهار موجودا فالشمس طالعة فيفيد هذا القول جهرا فى
الحملى ويقول ايضا لا يكون النهار موجودا او يكون الشمس طالعة وهو قريب من ذلك ويقول ايضا
لا يكون هذا العدد زوج المربع وهو فرد فهذا فى قوة قولك اما ان لا يكون هذا العدد زوج المربع واما ان لا يكون
فردا التفسير لما فرغ عن اقسام القضايا وشرح احوالها شرع فى شرح امور زايدة تعرض للقضايا
منها ما احكاما زايده علىه واتما وقدم الكلام فى شرح احوال الحمليات لما شبه من تقدم الحمليات بالطبع
على الشرطيات فما يزاد فى الحمليات بعينه انما فى قولك انما يكون الانسان حيوانا واعلم ان المحمول قد يكون اعم
من الموضوع وقد يكون مساويا له وقد لا يكون اخص اما الاعم فمثل الاجناس وفصولها والاعراض العامة واما المساوى
فمثل الحدود والرسوم والفصول المقومة واللوازم المساوية واما الاخص فمثل الفصول المقسمة والخواص
الغير المساوية واذا ثبت ذلك فنقول اذا دخل على القضية صيغة انما عرفت ان المحمول ليس اعم من الموضوع
بل يستوى انتساب الاخراج وهو المراد بقوله هذه الزيادة يجعل الحمل مساويا او خاصا بالموضوع وهو ايضا لو دخل
على المتصل يدل على اختصاص التالى بذلك المقدم اما اذا قيل الانسان هو الضحاك بهذا الالف واللام من
كون المحمول اعم او اخص من الموضوع بل يدل على كونه مساويا له حتى لو قيل الانسان هو الحيوان كان المنية كاذبة
حسب اللغة العربية واذا كانت الفايدة لهذه الزيادة من فى الايجاب ما ذكرنا فلو دخل حرف السلب عليها

كان ذلك رافعا للفايدة المذكورة من حمل الحصر فانا اذا قلنا ليس الانسان الا الناطق فذلك يفيد تارة المساواة
فى الماهية وتارة فى العموم فالاول مثل حمل الحد على المحدود مثل ان يقول ليس الانسان الا الحيوان الناطق
اى ليس المفهوم من احدهما الا المفهوم من الاخر والثانى مثل الفصل المقوم والخاصة المساوية كما يقال ليس
الحيوان الا الحساس فان احدهما ليس مساويا للاخر فى الماهية على ما عرفت لكنه مساو له فى العموم فانهما متلازمان
طردا او عكسا قوله ويقول فى الشرطيات الى اخره فاعلم انه لما فرغ عن الحمليات انتقل الى الشرطيات
فما يعرض لها صيغة لما فيما يقال لما كان كذا كان كذا واعلم ان قولنا ان كان كذا ليس فيه دلالة
على لزوم التالى للمقدم فاما ان يكون المقدم حاصلا حتى يترتب عليه حصول التالى فذلك غير مفهوم منه لكن اذا
قلت لما كان كذا فهو كما يدل على الملازمة يدل ايضا على وجود المقدم نحو القضية بالحقيقة تفيد فايدة
قضيتين ولاجل ذلك استغنت عن الاستثناء معا فيدت ان القضية الواحدة لا يمنع ابطالا ومن جملة الهيئات ايضا
ما ان لا يكون النهار موجودا الا والشمس طالعة فصيغة الا والا جعلنا القضية محصورة كلية وكلما
كانت مهملة قوله ويقول ايضا لا يكون النهار الى اخره معناه امثال هذه القضايا تسمى شرطيات
محرفة وهى كثيرة الا انه اقتصر هاهنا على هذين الضربين فالاول قولك لا يكون النهار موجودا او يكون
الشمس طالعة اى حتى يكون الشمس طالعة وهى التى ذكرناها وهى لا محالة شرطية لانها يتضمن شبه ما من حكم
وحكم مشبه من المتصلات فى قولك كلما كان النهار موجودا فالشمس طالعة وفى الشفا جعلها فى قوة قولك
ان كان ا ب فجد وهذه مهملة ولعل الحق ما ذكرناه وعبارة الكتاب مشعرة به واما من المنفصلات
فقولك اما ان لا يكون النهار موجودا واما ان الشمس طالعة ولما كان الصادقة بالمنفصلات من غير الجزء
لا جرم كانت اولى والصيغة الثانية قولك لا يكون هذا العدد زوج المربع وهو فرد فهو فى قوة المنفصلة
المانعة من الخلو وهو ما سبق كما ذكره واعلم ان كل هذه المباحث متعلقة باللغة العربية ويجوز
ان يختلف ذلك باختلاف اللغات وهذا هو المراد من الاستثنا المذكور فى الاشارة الثالثة من اول هذا النهج
وهو قوله الا فيما نقل اشارة الى شروط القضايا يجب ان يراعى فى الحمل والاتصال والانفصال حال القضايا
مثل انه اذا اشترط هو والد فليراع لمن كذلك الوقت والمكان فى الشرط مثل انه اذا قيل متحرك متغير فليراع
ما دام متحركا وكذلك ليراع حال الجزء والكل وحال القوة والفعل فانه اذا قيل ان الخمر مسكر فليراع بالقوة
ام بالفعل والجزء اليسير او المبلغ الكثير فان اهمال هذه المعانى مما اوقع غلطا كثيرا هذه الاشارة ظاهرة
ولا حاجة بها الى الشرح النهج الرابع فى مواد القضايا وجهاتها اشارة الى مواد القضايا لا تخلو المحمول فى القضية
نسبة سواء كانت موجبة او سالبة من يكون نسبته الى الموضوع نسبة الضرورى الوجود فى نفس الامر مثل
الحيوان فى قولنا الانسان حيوان والانسان ليس حيوانا او نسبة ما ليس ضروريا لا وجوده ولا عدمه
مثل الكاتب فى قولنا الانسان كاتب او ليس بكاتب او نسبة ضرورى العدم مثل الحجر فى قولنا الانسان

حجر الانسان ليس بحجر فجميع مواد القضايا هو هذه مادة ممكنة ومادة ممتنعة ونعنى بالمادة هذه الاحوال
الثلاثة التى يصدق عليها فى الايجاب هذه الالفاظ الثلاثة لو صرح بها التفسير قوله وما تشبهه يعنى ما يشبه
المحمول وهو التالى فى القضايا الشرطية لان كل قضية ففيها منسوب سواء كان محمولا او تاليا ومنسوب
اليه سواء كان موضوعا او مقدما واذا ظهرت الاقسام فى الحملية ظهرت ايضا فى الشرطيات فالمحمول اما
ان يكون ضرورى العدم او لا يكون فالذى هو ضرورى الوجود هو الواجب والذى هو الضرورى العدم هو الممتنع
والذى هو لا ضرورى الوجود ولا ضرورى العدم هو الممكن ثم انه لم يستعمل رسوم هذه الثلاثة لما بينه
ان تعريفاتها لا تخلو من سابقة دورية مع ذلك فالوجوب اعرف عند العقل لانه تاكد الوجود والوجود اعرف
الامور عند العقل فاعرف الامور عند الانسان وجوده والوجود المطلق من وجوده والجزء اعرف من
الكل فالوجود المطلق اعرف الامور فالوجوب الذى هو اقرب هذه الثلاثة يجب ان يكون اعرفها ولذلك قدمه
ثم ذكر عقيبه الممكن واخر الممتنع لاجل ان الممكن له طبيعة الوجود من الممتنع فلا جرم يكون اعرف منه
التقدم عليه ولسائل ان يسال فيقول المادة هى الشئ نسبة المحمول الى الموضوع اما بالوجوب او الامكان
او الامتناع ولم يعتبر ذلك التقسيم فى نسبة الموضوع الى المحمول فنقول ان الاعتبار فى كون القضية
ضرورية وممكنة بنسبة المحمول الى الموضوع لا بنسبة الموضوع الى المحمول لانك اذا قلت بالضرورة كل كاتب
انسان فالقضية ضرورية لان المحمول ضرورى للموضوع وان كان الموضوع غير ضرورى للمحمول واذا قلت
يمكن ان يكون الانسان كاتبا فالامكان يتحقق فى نسبة المحمول الى الموضوع لا فى نسبة الموضوع الى المحمول فالانسان
ضرورى للكاتب ولاجل ذلك كان الحق ان عكس الضرورية لا يجب ان يكون ضروريا ولا عكس الممكن يجب ان يكون ممكنا
فظهر ان الاعتبار فى جهات القضايا بانتساب محمولاتها الى موضوعاتها لا بانتساب موضوعاتها الى محمولاتها
واقول نسبة المحمولات الى الموضوعات على ما هى عليها فى انفسها يسمى مواد القضايا وحكم العقل
عليها بذلك يسمى جهات القضايا والفرق بينهما ظاهر لان حكم العقل قد يكون مطابقا للخارج وقد لا يكون
واما الاعتبار الخارجى فلا يتغير عما هو عليه بل اذا قلنا واجب ان لا يكون احد من الناس حجرا كانت الجهة الوجوب
والمادة الامتناع مع انهما متباينتان فانا لم نجعل وجوب سلب الحجر عن الانسان مادة وان كان ذلك متباينا
لان سلب الحجر ليس له ثبوت فى الخارج حتى يكون موصوفا بالوجوب بل لا ثبوت له الا فى العقل ولما لم يكن له فى نفس
الامر ثبوت لا جرم امكن اتصافه بالوجوب والامتناع واعلم ان الغرض من التمييز بين المادة والجهة
هو ان المقصود من تركيب القضايا وما يلحقها من الاقيسة عنها استخراج النتائج وهى الحاصلة عن المواد والنسب
الثابتة للمقدمات فى انفسها بل عن النسب التى تعرض للعقل وقوعها عليها فلاجل ذلك احتاج المنطقى
الى الفرق بين المادة والجهة واعلم ان القضية الموجهة يسمى رباعية واعلم ان الجهة كيفية للرابطة
فلا جرم يجب ان يكون ملاصقة للرابطة متقدمة عليها ثم يختلف حال القضية عند دخول حرف السلب

فعلى تقديمها على الجهة او تاخرها عنها كما سيأتى اشارة الى جهات القضايا والفرق بين المطلقة والضرورية
كل قضية فاما مطلقة عامة والاطلاق هى التى يبين فيها حكم من غير بيان ضرورة واما دوام من غير ضرورة واما
من غير دوام وضرورة والضرورة قد يكون على الاطلاق وقد يكون معلقة بشرط والشرط اما دوام وجود الذات
مثل قولنا الانسان بالضرورة جسم ناطق ولسنا نعنى به ان الانسان لم يزل ولا يزال جسما ناطقا فان هذا كاذب
على كل شخص انسانى بل نعنى به انه ما دام موجود الذات انسانا فهو جسم ناطق كذلك الحال فى كل سلب يشبه
هذا الايجاب واما دوام كون الموضوع موصوفا بما وضع معه مثل قولنا كل متحرك متغير وليس معناه على الاطلاق
ولا ما دام موجود الذات بل ما دام المتحرك متحركا وفرق بين هذا وبين الشرط الاول لان الشرط الاول وضع فيه
اصل الذات وهو الانسان وهاهنا وضع الذات بصفة يلحق الذات وهو المتحرك فان المتحرك له ذات وجوهر
يلحقه ان يتحرك او غير متحرك وليس الانسان والسواد كذلك او شرط محمول او وقت معين كما للكسوف او غير معين
كما للتنفس والضرورة بالشرط الاول وان كانت بالاعتبار غير الضرورة المطلقة التى لا يلتفت فيها الى شرط
فقد يشتركان ايضا فى معنى اشتراك الاخص والاعم او اشتراك اخصين تحت اعم اذا اشترط والمشروطة ان لا يكون
للذات وجود دائما ومما يشتركان فيه المراد فى قولهم قضية ضرورية واما ما ليس فيه شرط الضرورة و
هو دائم من غير ضرورة فهو اصناف المطلق غير الضرورى واما مثال الذى هو دائم غير ضرورى فمثل ان يتفق
لشخص من الاشخاص ايجاب عليه او سلب عنه صحبه ما دام موجودا او لم يكن يجب تلك القضية كما انه قد يصدق
ان بعض الناس ابيض البشرة ما دام موجود الذات وان كان ليس بضرورى ومن ظن انه لا يوجد فى الكليات
حمل غير ضرورى فقد اخطأ فانه جاز ان يكون فى الكليات ما يلزم كل شخص منه وان كانت له اسباب كثيرة
ايجاب وسلب وقتا ما معينه مثل ما للكوكب الشروق والغروب وللقمر مثل الكسوف او وقتا غير معين
مثل ما لكل انسان مولود من التنفس او ما جرى مجراه والقضايا التى فيها ضرورة بشرط غير الذات فقد يخص
باسم المطلقة وقد يعبر باسم الوجودية كما خصصناها به ان كان الاشتراك فى المشار التفسير القضية اما
ان لا يكون فيها اشارة الا على بيان ثبوت الحكم او لا ثبوته وما لم يكن كذلك لم يكن قضية ولذلك صار بيان كيفية
الحكم فى ثبوته او لا ثبوته ذاتيا للقضية فاما بيان كيفية الحكم وبيان جهته فذلك يجرى مجرى العوارض له
واذا ثبت ذلك فنقول كل قضية بين فيها حكم فاما ان يكون قد بين فيها جهة ثبوت ذلك الحكم
او لم يبين فيها ذلك فالاول يسمى موجهة والثانى مطلقة والمطلقة هى التى بين فيها الانسان ثبوت الحكم او
لا ثبوته فاما بيان انه كذلك واجب او ممكن او دائم او غير دائم ومشروط او غير مشروط وفى وقت معين او غير
معين فذلك غير مذكور فيه بل هو محتمل لكلها اذ لا شك ان الثبوت اعم من الثبوت المقيد باحد القيود المذكورة
والشئ قسام ذلك فنقول كل محمول ثبت لموضوع فاما ان يكون ثبوته له واجبا او لا يكون والذى لا يكون
واجبا فاما ان يكون دائما او لا يكون فهذه اقسام ثلثه الواجب والدائم الذى ليس بواجب والذى ليس بدائم ولا واجب

والواجب لا يخلو اما ان يكون وجوبه موقوفا على شرط او لا يكون فالذي لا يكون موقوفا على شرط هو الذي ماهيته
وحقيقته يكفي في وجوده وحصوله وكلما كان كذلك فهو دائم الوجود لم يزل ولا يزال اذ لو كان متجددا لكان
حصوله موقوفا على حضور سبب او وقت موافق او غير ذلك فيكون وجوبه موقوفا على حضور ذلك الغير فيكون
ذلك الوجوب مشروطا وقد فرض انه ليس كذلك هذا خلف واما الذي يكون موقوفا على شرط فذلك الشرط
اما دوام وجود ذاته واما امر اخر غير ذلك فان كان الشرط هو وجوده فهو مثل قولنا الانسان حيوان فانه لا يمكن
ان يقال الحيوانية غير مشروطة بشرط والا لكان دائم الوجود كما ذكرنا فهي اذن مشروطة فهي الحيوانية دائمة
بدوام وجود الذات وصاحب المباحث جعل هذا القسم من جملة الضرورة غير المشروطة وفي الشفا ايضا
كذلك لكن لفظ هذا الكتاب يدل على انها مشروطة والحق له كما بيناه واما الذي يكون الشرط فيه غير وجوده
فاما ان يكون ذلك الشرط في جانب الموضوع او في جانب المحمول او لا في جانب الموضوع ولا في جانب المحمول اما الذي
في جانب الموضوع فلا يخلو ان يدوم المحمول بدوام ذلك الوصف او لا يدوم فان دام بدوامه ومثل قولنا
كل متحرك متغير فانه ليس معناه ان المتغيرية ثابتة دائما ولا ايضا ما دام الذات المتحرك موجودا فان المتحرك له
ذات وماهية يلحقه انه متحرك غير المتحرك هذا لفظ الكتاب ومعناه المتحرك ماهيته غير كونه متحركا لان
المفهوم من المتحرك شيء ما له الحركة وذلك الشيء يكون لا محالة جسما فالمفهوم من كونه جسما مغاير للمفهوم من
كونه متحركا فاذن الشيء الذي يقال له المتحرك له ذات وماهية مغايرة لوصف المتحركية لكنها موصوفة
بوصف المتحركية واما اذا قلنا الانسان حيوان ما دام انسانا فليست الانسانية صفة لذات اخرى
بل الشيء الموصوف بالانسانية حقيقته نفس الانسانية لا غير وكذلك اذا قلنا السواد لون ما دام سوادا
فليس للسواد حقيقة مغايرة للسوادية موصوفة بها بل حقيقة ذات السواد وسواديتها واحدة وذلك
الذي يدوم المحمول فيه بدوام وصف الموضوع لا يخلو اما ان يدوم فيه وصف الموضوع بدوام وجود
الذات او لا يدوم فان دام وصف الموضوع بدوام وجوده والمحمول دائم بدوام ذلك الوصف كان المحمول
ايضا دائما بدوام وجود الذات لان الدائم للدائم دائم مثاله قولنا الانسان حيوان ما دام ناطقا فالحيوانية
دائمة بدوام الناطقية الدائمة بدوام وجود الانسان هذا القسم والذي يكون ضرورية بشرط وجود
الذات واحد بالذات مختلف بالاعتبار لان في الاول الشرط نفس وجود الذات وهاهنا الشرط وصف
زائد على الذات اما الذي لا يدوم وصف الموضوع بدوام وجوده لكن المحمول يدوم بدوام ذلك الوصف
فهو مثل قولنا كل ابيض فهو ذو لون مفرق للبصر فالمفرقية دائمة بدوام الابيضية والابيضية غير دائمة
بدوام وجود معروض الابيضية اما اذا كان المحمول غير دائم بدوام وصف الموضوع فمثل قولنا كل
من به ذات الجنب فانه يسعل فالسعال ضروري للمجنوب وليس ضروريا ما دام مجنوبا بل في بعض اوقات
كونه مجنوبا والذي يكون شرط الضرورة في جانب المحمول فهو مثل قولنا الانسان بالضرورة ماش ما دام ماشيا

واما الذي لا يكون شرط الضرورة لا في جانب الموضوع ولا في جانب المحمول فقد يكون وصف الموضوع مضافا للمحمول
وقد لا يكون فالاول مثل قولنا كل مستيقظ نائم وكل مولود موجود في الرحم والثاني قولك كل كاتب ضاحك وهو على قسمين
اما ان يكون وقته معينا مثل الكسوف للقمر او غير معين مثل التنفس للحي الذي رئة وهذا القسم شبه ما يكون المحمول
فيه ضروريا بسبب شرط المحمول ولكنهما في الاعتبار مختلف فهذا جملة اقسام الضروري وهي اربعة الضرورية المطلقة
والمشروطة بوصف الموضوع والمشروطة بالمحمول والمشروطة بالوقت وقوله والضرورة بالشرط الاول
الى اخره معناه الضرورة المشروطة بالشرط الاول وهو الذي يكون المحمول دائما بدوام وجود الموضوع لا يخلو اما
ان يعتبر مع هذا الشرط شرط اخر وهو ان لا يكون الموضوع دائم الوجود او لا يعتبر هذا الشرط فان لم يعتبر هذا الشرط
واقتصر على الشرط الاول دخل الضروري المطلق فيه وكانت تلك المشروطة اعم من الضرورية المطلقة لانه متى
صدق قولنا كذا حي دائما صدق انه حي ما دام موجود الذات ولا يلزم من صدق قولنا كذا حي ما دام موجود الذات
صدق قولنا انه حي دائما لان الانسان يصدق عليه انه حي ما دام موجود الذات ويكذب عليه انه حي دائما وظاهر
ان الدائم بدوام وجود الموضوع اذا لم يشترط فيه الشرط وهو لا دوام وجود الموضوع فانه يكون اعم من الضروري المطلق
فاما اذا اشترط فيه الشرط الثاني وهو لا دوام وجود الموضوع مثل ما يقال الانسان حي لا دائما بل ما دام انسانا
فهاهنا يخرج الضروري المطلق لان اللادائم لا يصدق على الدائم لكن هذه المشروطة يشارك الضرورية المطلقة في
ان المحمول فيهما دائم بدوام وجود الذات واذا ثبت ذلك فنقول لو اخذنا المشروطة على الوجه الاول حتى
كانت اعم من الضرورية المطلقة كانت الضرورية المطلقة مشاركة للمشروطة اشتراك الاخص والاعم والخاص
هي الضرورية والعام هي المشروطة ولو اخذنا المشروطة على الوجه الثاني وهي مباينة للضرورية لكنهما
يشاركان في دوام المحمول بدوام وجود الموضوع فيكون ذلك المشترك عاما لهما وهما خاصان تحته فيكون
الضرورية والمشروطة يشاركان اشتراك اخصين تحت اعم واحد وهو المراد بقوله او اشتراك اخصين تحت
اعم اذا اشترط في المشروطة ان لا يكون للذات وجود دائما اي متى شرط في المشروطة لا دوام وجود الموضوع صارت
هي والضرورية المطلقة خاصين تحت عام واحد وهو دوام المحمول بدوام وجود الموضوع وقوله
وهو المراد بقولهم قضية ضرورية معناه ان المنطقيين اذا قالوا هذه القضية ضرورية لا يريدون الا
التي يكون المحمول دائما بدوام وجود الموضوع فاما سائر الاقسام فلا يسمونها قضية ضرورية على الاطلاق
بل على الاشتراط وقوله واما سائر ما فيه شرط الضرورة فاعلم ان في المطلقة رايين معتبرين الاول
انها القضية التي حكم فيها بالمحمول للموضوع بايجاب او سلب من غير زيادة شرط البتة فيدخل تحتها الضروريات
المطلقة والمشروطة فاذا ذكرت مع جهة الضرورة كانت ضرورية واذا اسقطت جهة الضرورة عنها
كانت ممكنة فهي تباين الضرورية مباينة العام للخاص وتباين الممكنة من جهة ان المطلقة لا بد فيها من
وجود اما دائما واما وقتا معينا او غير معين والممكنة يجوز ان لا توجد اصلا الراي الثاني في المطلقة انها

التي لا يجب حمل محمولها على موضوعها ما دام الموضوع موجودا او هاهنا بحث وهو انه هل يوجد دائم غير ضروري ام لا
اما في الجزئيات فالمحصلون اتفقوا على انه قد وجد فيها ذلك مثل ما يتفق لبعض الاشخاص ان يكون ابيض البشرة
دائما او لا يكتب في مدة عمره قط واما في الكليات فزعموا ان هذا البحث ليس على المنطقي وانا اقول المراد بالوجوب
ليس هو الدوام والا لكان قولهم هل يوجد الدوام من غير ضرورة بمنزلة ما اذا قيل الدوام هل يوجد من غير الدوام
ام لا ومعلوم ان ذلك هذر بل المراد بالوجوب كون الشيء بحال يمتنع عدمه فلا يخلو اما ان يكون المراد به الوجوب بالذات
او الوجوب كيف ما كان فان كان المراد به الوجوب بالذات فلا شك ان الدوام في الكليات يوجد من غير هذا الوجوب
لان العقول والنفوس والافلاك حدث ان نوع كل واحد منها في شخصه المعين ثم انها دائمة الوجود غير واجبة الوجود
لذواتها فقد ثبت الدوام في تلك الانواع من غير ضرورة وان كان المراد به الوجوب سواء كان بالذات او بالغير فهذا
الحكم لا يختص بالكلي دون الجزئي فان الدوام كما لا يوجد في الكلي الا مع الضرورة كذلك في الجزئي اذ الشيء ما لم
يجب لم يوجد بل الذي لا يكون دائما لا يوجد الا مع هذه الضرورة وبالجملة كل ما يوجد سواء كان دائما او غير دائم
وسواء كان في الكلي او في الجزئي فانه لا يوجد الا وقد صار واجب الوجود اذا ظهر ان الدوام قد يحصل في
الكليات من غير الوجوب واذا عرفت ذلك فنقول ما ليس بضروري لا يخلو اما ان الحكم في الكل دائما او يكون الحكم
في البعض دائما وفي البعض لا دائما فان عنينا بالوجودي ما يكون غير دائم في الكل دخل فيه القسمان وهو اللادائم
في البعض وان عنينا به اللادائم في الكل خرج عنه القسمان وبقي تحته قسم واحد فعلى هذا اللادائم في الكل
يصدق عليه الوجودي في كل الاعتبارات التفسير الثالث اخص من الثاني والثاني اخص من الاول فهذا
المفصل مما لا بد منه فان اكثر الناس لم يشتغلوا به وبسبب ذلك يخطئون في احوال نقيض الوجودي وقوله الشيء
فهي ان يسلبوا ما فيه شرط الضرورة والذي دائم من غير ضرورة فهو اصناف المطلق الغير الضروري ويراد بالمطلق
الغير الضروري الوجودي وهو تنصيص على ان كل ما عدا الضروري من اقسام المطلقة العامة يسمى وجوديا سواء
كان دائما او غير دائم وهو اعم التفسيرات التي ذكرناها وقوله ومن ظن انه لا يوجد في الكليات الى اخره
معناه انه ظن بعضهم ان كل حكم كلي فهو دائم وكل دائم فهو ضروري فاذن كل حكم كلي فهو ضروري فما ليس بضروري لا يكون
الحكم فيه كليا بيان ان كل حكم كلي فهو دائم انا اذا قلنا كل انسان ضاحك فلو قدرنا انسانا في وقت من الاوقات غير ضاحك
فذلك الانسان في ذلك الوقت لا يكون داخلا في الحكم فلا يكون قولنا كل انسان ضاحك صادقا وقد فرضناه كذلك
هذا خلف ونحن نقول لا كوكب الا وهو موصوف بالشروق والغروب لكن لا دائما بل في بعض الاوقات ولا انسان الا وهو
موصوف بالتنفس لكن لا دائما بل في بعض الاوقات فيكون هذه القضايا كلية لعموم الاشخاص ~~غير ذاتية لعدم عموم~~
الاشخاص غير ذاتية لعدم عموم الاحوال ثبت فساد صغرى قياسهم واما الكبرى وهو ان الدائم في الكليات
ضروري فقد عرفت ما قلنا فيه وقوله والقضايا التي فيها ضرورة الى اخره فاعلم ان هذا الكلام شروع في
الوجودي لا دائما وان الضروريات التي لا تدوم بدوام وجود الذات اذا اسقطت عنها جهة الضرورة وان اللادائم [illegible]

سواء كان في الكل او في بعض خارج عن الوجودي وقد كان لفظه فيما مضى مشعرا بان الوجودي يتناول الاقسام الثلاثة
وليس ذلك بمناقض لان الوجودي لفظ يحتمل ان يفسر باي تفسير اريد واعلم ان المطلقة بالراي الاول تسمى مطلقة
عامة وبالراي الثاني مطلقة خاصة اشارة الى الجهة الامكان الامكان اما ان نعني به ما يلازم سلب
ضرورة العدم وهو الامتناع على ما هو موضوع له في الوضع الاول وهناك ما ليس بممكن فهو ممتنع والواجب محمول عليه
هذا الامكان واما يعنى به ما يلازم سلب الضرورة في العدم والوجود جميعا على ما هو موضوع بحسب نقل الخاصة
حتى يكون الشيء يصدق عليه الامكان الاول في نفيه واثباته جميعا حتى يكون ممكنا ان يكون وممكنا ان لا يكون اي
غير ممتنع ان يكون غير ممتنع ان لا يكون فلما كان الامكان بالمعنى الاول يصدق في جانبيه جميعا خصته الخاصة باسم الامكان
وصار الواجب لا يدخل فيه وصارت الاشياء بحسبه اما ممكنة واما واجبة واما ممتنعة فيكون غير
الممكن بحسب هذا المفهوم اي الثاني الخاصي معنى غير ما ليس بضروري فيكون الواجب ليس بممكن بهذا المعنى وهذا الممكن
يدخل فيه الموجود الذي لا دوام ضرورة لوجوده وان كانت له ضرورة في وقت ما كالكسوف وقد يقال
ممكن ويفهم منه معنى ثالث وكانه اخص من الوجهين المذكورين وهو ان يكون الحكم غير ضروري البتة لا في وقت
كالكسوف ولا في حال كالتغير للمتحرك بل يكون مثل الكتابة للانسان فيكون بحسب الاعتبارات اربعة واجب
وممتنع وموجود له ضرورة ما وشيء لا ضرورة له البتة وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى اخر وهو ان يكون الالتفات
الى كيفية حاله في الاعتبار ليس لما يوصف به الشيء في حال من احوال الوجود من ايجاب او سلب بل حيث الالتفات
الى الاستقبال فاذا كان ذلك المعنى غير ضروري الوجود والعدم في اي وقت فرض له في المستقبل فهو ممكن
ومن يشترط في هذا الممكن ان يكون معدوما في الحال فيشترط ما لا يغني وذلك لانه يحسب انه اذا جعله موجودا
اخرجه الى ضرورة الوجود ولا يعلم انه اذا لم يجعله موجودا بل فرضه معدوما فقد اخرجه الى ضرورة العدم
فانه لم يضر هذا لم يضر ذاك التفسير كل امر فاما ان يكون ممتنعا او لا يكون وعدم الامتناع يسمى بالامكان وعلى هذا
التقدير لا فرق بين ان يقال الشيء اما ان يكون ممتنعا او لا يكون وبين ان يقال الشيء اما ان يكون ممتنعا او يكون ممكنا
وهو مسمى بالامكان العام والواجب داخل فيه لان الواجب وجوده متيقن وما وجوده متيقن فعدمه غير
متيقن فالواجب داخل في هذا الامكان لا لان وجوده متيقن بل لان عدمه غير متيقن وهاهنا بحث وهو ان
الامكان العامي عبارة عن نفس سلب الامتناع او هو امر ثبوتي ملازم لذلك السلب وبتقدير كونه ثبوتيا فهل
هو محمول على ما تحته حمل اللوازم او حمل الجنس وقوله الشيء نعني به ما يلازم سلب ضرورة العدم
صريح في ان الامكان ليس عبارة عن هذا السلب لان الشيء لا يلازم نفسه بل اللازم لذلك السلب غير ذلك
السلب والاظهر انه ليس المراد ان الامكان سلب اخر يلازم سلب ضرورة العدم بل المراد منه ان الامكان
مدلول يلزم ذلك السلب فهذا هو الاظهر من اللفظ لكن الحق يأباه لانه يصح حمل هذا الامكان على المعدومات
التي يمتنع وجودها وما يصح حمله على المعدوم لا يكون ثبوتيا والا لكان الحاصل ليس ثابت وصف ثابت هذا خلف

فان قيل هذا الامكان سلب الامتناع والامتناع عدمي اذ لو كان ثبوتيا لكان الممتنع ثابتا لان الموصوف بالثابت ثابت
فيكون الممتنع ثابتا هذا خلف واذا كان الامتناع عدميا وهذا الامكان سلبه وسلب السلب ثبوتي فهذا الامكان ثبوتيا
قلنا الامكان بهذا المعنى يصدق على العدم لانه منقسم الى امكان الوجود وامكان العدم بل هذا الامكان من جهة الاشتراك
ولا يتغير الانسان بخلاف الممكن الخاص واذا كان هذا الامكان مقولا على امكان العدم وامكان العدم مقولا على الممتنع كان
هذا الامكان مقولا على الممتنع فيجب ان لا يكون ثبوتيا ثم ان سلمنا ان هذا الامكان امر ثبوتي لكن لا يلزم حمله على ما تحته
حمل المقومات بل حمل اللوازم فان هذا الامكان مقول على واجب الوجود فلو كان ذلك من المقومات لكان واجب
الوجود مركبا من هذا الامكان وتمامه متميز عن غيره وذلك محال واعلم ان في لفظ الشيخ ههنا نوع اشكال
لانه قال الامكان اما ان يعني به ما يلازم سلب ضرورة العدم فقد خصص هذا الامكان بما يلازم سلب ضرورة
العدم وليس كذلك فان هذا الامكان حاصل ايضا في سلب ضرورة الوجود لان امكان العدم بهذا المعنى محمول على
الممتنع والممكن الخاص لان قولك يمكن ان لا يكون بهذا المعنى محمول على الممتنع والممكن الخاص فالامكان اذن اعم من الامكان
في الوجود او الامكان في العدم والذي يلزم سلب ضرورة العدم هو امكان الوجود لا الامكان المطلق وكان ينبغي
تفسير العام بالخاص فالوجه ان يقال انه ما يلازم سلب الضرورة في احد جانبي الوجود والعدم فان كان في جانب الوجود
فهو الذي يلازم سلب ضرورة العدم وان كان في جانب العدم فهو الذي يلازم سلب ضرورة الوجود وقوله
واما ان يعني به ما يلازم سلب الضرورة في العدم والوجود الى اخره فاعلم انك قد عرفت ان الممكن العام هو الذي
يصدق عدم الضرورة على طرفيه معا فحينئذ يكون الممكن العام صادقا على طرفي الممكن الخاص فلا جرم لذلك نقلوا
اسم الممكن اليه من المعنى الاول والواجب خارج عن هذا الممكن والقسمة بحسبه مثلثة اما واجبة او ممتنعة
ولفظ الكتاب ههنا ايضا مشعر بان الامكان الخاص هو نفس سلب الضرورتين بل هو امر يلازم ذلك السلب
ويجوز ان يتأتى كما نبا الكبير انه يمتنع ان يكون لا امر اثبوتيا وهذا البحث وان كان غير لايق بالمنطق لكنا نحتاج اليه
لاستخراج فوايد الفاظ الكتاب وقوله وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث الى اخره ثم معناه ان الممكن
الخاص هو الذي لا يجب ان يدوم بدوام وجود الموضوع قد يكون واجب الحصول عند شرط او عند وقت وقد
يكون حال الحدث وجوده في وقت من الاوقات ولا عند شيء من الشرايط وهو مثل الكتابة للانسان فاذا سمي هذا
القسم بالممكن كان المسمى بالممكن احد قسمي الممكن الخاص فاذا انضم اليه القسم الاخر منه مع الواجب والممتنع كانت
الاقسام اربعة واعلم ان من اقسام الضروري ما يكون ضرورته بشرط المحمول والممكن بهذا المعنى غير خالي
عن هذه الضرورة فان الكتابة وان كانت غير واجبة للانسان في وقت من الاوقات ولا بحسب شرط من
الشروط ولكنها ضرورية له ما دام كاتبا ولكن اعتبار امكانه غير اعتبار هذه الضرورة فان ضرورته متأخرة
عن وجوده وامكانه متقدم على وجوده بل لا يخلو شيء من الممكنات عن هذا النوع من الضرورة وقوله وقد
يقال ممكن ويفهم منه معنى اخر الى اخره فاعلم ان المعاني الثلثة من الامكان اعتبارات عارضة للشيء حال وجوده

لان المعنى الاول وهو سلب احدى الضرورتين اعتبار للشيء حال حصوله وكذلك المعنى الثاني وهو سلب الضروريين الذاتيين
معا وكذلك المعنى الثالث وهو سلب الضروريات الذاتية والمشروطة منها واما هذا المعنى الرابع وهو اعتبار حال
الشيء بالنظر الى المستقبل ومعناه ان الشيء الحاصل الان غير الحصول له الحالي الى حصوله في المستقبل وان كان غير
ممتنع الحصول في المستقبل فصدق عليه الامكان مع الاعتبار وان كانا متلازمين لكنهما متغايران فان اعتبار
الشيء حال حصوله مغاير لاعتباره في المستقبل وعلى هذا كان الامكان بالنظر الى الحصول الحالي يتبع على تلك الوجوه
الثلثة وتلك التفسيرات الثلثة مترتبة بالعموم والخصوص فاما هذا الرابع فليس كذلك بل كان من الواجب
ان يقال في اول الفصل الشيء لا يخلو اما ان يعتبر حاله وقت حصوله او في مستقبل حصوله ثم يبين ان على الاعتبار
يحتمل الوجوه الثلثة واعلم ان بعضهم شرط في الامكان بالمعنى الرابع المذكور ان يكون الممكن معدوما في الحال
وهو باطل لانه ان كان الوجود الحالي يمنع الامكان لكان الشيء لا يخلو عن الوجود والعدم وكلاهما يمنعان الامكان فالشيء
لا يكون موصوفا بالامكان هذا خلف بل نقول ان كان العدم شرطا في امكان الوجود شرطا في امكان
العدم لكن ممكن العدم هو بعينه ممكن الوجود فاذا كان الوجود شرط امكان العدم وامكان العدم لازم لامكان الوجود
شرط الامكان الوجود وقد جعل منافيا له هذا خلف واقول لفظ الامكان بالنسبة الى المعنى العام
والخاص والاخص باشتراك الاسم بل قوله على الاخص بالاعتبارات الثلثة بالاشتراك فاما قوله على ما تحته
وهو الواجب والممكن الخاص ليس بالاشتراك بل اما بالتواطؤ او بالتشكيك اشارة الى الفصول وشروط في الجهات
وههنا اشياء ينبغي ان تراعيها اعلم ان الوجود لا يمنع الامكان وكيف والوجوب يدخل تحت الامكان
والموجود بالضرورة المشروطة … وعليها الامكان الثاني والموجود في الحال لا ينافي العدم في ما في الحال
فضلا عن الحدث وجوده ولا عدمه فانه ليس اذا كان الشيء متحركا في الحال يستحيل ان لا يتحرك في الاستقبال
… عن ان يكون غير ضروري له ان يتحرك وان لا يتحرك في كل حال في الاستقبال واعلم ان الدايم غير الضروري
… فانه قد تسلب عن شخص ما دايما في حال وجوده فضلا عن حال عدمه وليس ذلك السلب بضروري واعلم
ان السالبة الضرورية غير سالبة الضرورة والسالبة الممكنة غير سالبة الامكان في السالبة الوجودية
بلا دوام وهذه الاشياء وتفاصيل مفهومات الممكنة قد يغفل عنها التفطن فيكثر بسببه الغلط التفسير الغرض
من هذا الفصل انه لا منافاة بين الوجود الحالي وبين الامكان بمعانيه الاربعة فاما انه لا ينافي الامكان العام
ان واجب الوجود مقول عليه هذا الامكان مع انه يمتنع عدمه واما انه لا ينافي الامكان الخاص لان الموجود
بالضرورة المشروطة يصدق عليه الامكان الخاص واما انه لا ينافي الامكان الاستقبالي لان الوجود الحالي لا ينافي
العدم الاستقبالي فان المنافاة بين الوجود والعدم ابلغ من المنافاة بين الوجود وامكان العدم ولان الشيء الذي
يكون في الحال متحركا يصح ان يخرج عن متحركيته في ثاني الحال واذا لم يكن بين المتحركية في الحال وبين اللامتحركية
في الاستقبال منافاة فلان لا يكون بين المتحركية في الحال وبين وجوب وجود المتحركية في الاستقبال منافاة

كان ذلك اولى وقوله واعلم ان الدايم غير الضروري فان الكتابة قد تسلب عن شخص ما دايما في حال وجوده فضلا
عن حال عدمه وليس ذلك السلب بضروري معناه ان الشخص له حالتان عدم ووجود فاذا كانت الكتابة مسلوبة
عنه في جميع زمان وجوده فلا شك في انها تكون مسلوبة عنه عند عدمه لان المعدوم لا يكون كاتبا فيكون
سلب الكتابة دايما لذلك الشخص مع ان ذلك السلب غير ضروري فقد ثبت دوام من غير ضرورة واعلم ان السالبة
الضرورية الى اخره معناه كان القضية الثلاثية تختلف حالها لتقدم السلب على الرابطة وتأخره عنها
كذلك الرباعية تختلف حالها لتقدم حرف السلب على الجهة وتأخره عنها اذا قلت بالضرورة ليس كان الجهة
متقدمة على السلب فكانت الضرورة حاصلة لذلك السلب واذا قلت ليس بالضرورة كان السلب متقدما
على الجهة رافعا لها فالسالبة الضرورية لا تصدق على الامكان وسالبة الضرورة يصدق عليه وهكذا
القول في السالبة الممكنة فان الامكان حاصل فيه للسلب وسالبة الامكان يكون رافعا للامكان وكذلك
اذا قلت بالوجود لا شيء كانت جهة الوجود حاصلة واذا قلت ليس بالوجود كان ذلك رفعا لتلك الجهة
واعلم ان قوله السالبة الوجودية التي بلا دوام غير سالبة الوجودية بلا دوام مشعر بان الوجودية
ما يكون الحكم فيه غير دايم وان الدوام سواء كان في الكليات او الجزئيات خارج عن الوجودية اشارة الى
معنى الكلية الموجبة في الجهات اعلم انا اذا قلنا كل ج ب فلسنا نعني به ان كلية ج ب او الجيم الكلي
هو ب بل نعني به ان كل واحد واحد مما يوصف بج كان موصوفا بج في الفرض الذهني او في الوجود وكان مع
وجوده فانه كذلك دايما او غير دايم بل كيف اتفق فذلك الشيء موصوف بانه ب من غير زيادة انه موصوف به وقت
كذا او حال كذا او دايما فان جميع هذا اخص من كونه موصوفا به مطلقا فهذا هو المفهوم من قولنا
كل ج ب من غير زيادة جهة من الجهات وهذا المفهوم يسمى مطلقا عاما فمع حصره فان زدنا شيئا اخر
فقد وجهناه وتلك الزيادة مثل ان نقول بالضرورة كل ج ب حتى يكون كانا قلنا كل واحد واحد مما
يوصف بج دايما او غير دايم فانه ما دام موجود الذات فهو ب بالضرورة وان لم يكن مثلا ج فانا لم نشترط
انه بالضرورة ب ما دام موصوفا بانه ج بل اعم من ذلك ومثل ان نقول كل ج ب دايما حتى يكون
كانا قلنا كل واحد واحد من ج على البيان الذي ذكرناه يوجد له ب دايما ما دام موجود الذات من غير
ضرورة واما انه هل يصدق هذا الحمل الموجب الكلي في حال او يكون دايم الكذب اي انه هل يمكن ان يكون
ما ليس بضروري دايما في كل واحد واحد او مسلوبا دايما عن كل واحد واحد ولا يمكن هذا بل يجب ان يوجد ما ليس بضروري
في البعض لا محالة ويسلب عن البعض لا محالة فامر ليس على المنطقي ان يقضي فيه بشيء وليس من شرط القضية
في ان ينظر فيها المنطقي ان يكون صادقة ايضا فقد ينظر فيما يكون كاذبا ومثل ان نقول كل واحد
مما يقال له ج على البيان المذكور فانه يقال له ب لا ما دام موجود الذات بل وقتا بعينه كالكسوف
او غير عينه كالتنفس للانسان او حال كونه معقولا له ج وهو ما لا يدوم مثل قولنا كل متحرك متغير

وهذه الاصناف الوجوديات ومثل ان يقال كل واحد مما يقال له ج على البيان المذكور فانه يمكن ان يوصف بب
الامكان العام او الخاص او الاخص على طريقة قوم فان قولنا كل ج ب بالوجود وغيره وجها اخر وهو ان معناه
كل ج اما في الحال او في الماضي فقد وصف بانه ب وقت وجوده وحينئذ يكون قولنا كل ج ب بالضرورة هو ما
يشتمل على الازمنة الثلاثة واذا قلنا كل ج ب مثلا بالامكان الاخص فمعناه كل ج فانه في الحال وفي
المستقبل العرض فيصح ان يكون ب ويحتاج بنا الى ان نراعي هذه الاعتبارات ايضا وان كان الاول هو المناسب التفسير
ان للقضايا شرايط في جانب الموضوع لا تختلف باختلاف انواعها وشرايط في جانب المحمول تختلف باختلاف انواعها
اما جانب الموضوع فالمعتبر فيه خمسة امور الاول انا اذا قلنا كل ج لم نعن به كلية ج ولا الجيم الكلي واحد واحد
وههنا يحتاج الى الفرق بين مفهوماتها اما الفرق بين الكل والكلي فلان الكل متقوم باجزائه والكلي متقوم لجزئياته وايضا
ان الكل في الخارج والكلي في الذهن وايضا ان الاجزاء متناهية والجزئيات غير متناهية وايضا ان الكلي محمول على
جزئياته والكل غير محمول على اجزائه والفرق بين الكل وكل واحد ان كل واحد من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة بل كل
واحد من اجزاء الكل ليس بكل والمجموع كل واذا ظهر الفرق بين هذه المفهومات فنقول اذا قلنا كل ج عنينا
كل واحد من احاد ج لا الكل ذلك من حيث هو كل ولا الجيم الكلي الثاني انا لا نعني به ما يكون حقيقته ج فقط بل
اعم من ذلك وهو كل ما يكون موصوفا به سواء كانت الجيمية جميعه او كانت عارضة لها فانا لو عنينا قولنا
كل متحرك ما يكون حقيقته المتحركية فقط لكنا لا يوصف بالمتحرك لما كان يوجب اذا جاء موضوعات المتحرك
في الحكم الذي يحكم به على المتحرك … عند الناس الثالث انا لا نعني به ما يكون موصوفا بالجيمية دايما
بل ما هو اعم من ذلك وهو ما يكون موصوفا به سواء كان دايما او غير دايم فانا اذا قلنا كل متحرك لم نعن به ما يكون
متحركيته دايمة بل ما يوصف بالمتحركية سواء كان دايما او غير دايم الرابع انا لا نعني به ما يكون موصوفا بالجيمية
بالقوة فان الذي بالقوة لا يكون موجودا الخامس لا نعني به ما يكون موصوفا بالجيمية في الخارج بل ما هو اعم
من ذلك وهو الذي فرض العقل له انه ج سواء كانت الجيمية موجودة في الخارج او لم يكن فانا يمكننا ان نقول
كل مثلث شكل وان لم يوجد شيء من المثلثات في الخارج ثم بعد هذه الشرايط قد يفهم ذلك على وجهين احدهما
كل واحد مما هو عند العقل ج بالفعل وقد فرضه العقل كذلك والثاني كل واحد مما الجيمية حاصل له
بالفعل سواء كان ذلك حال الفرض او قبله او بعده وقد عرفت الفرق بينهما وان هذا الثاني اعم من الاول وان كان
الاول هو المصطلح عليه في العرف هذا ما يتعلق بجانب الموضوع اما ما يتعلق بجانب المحمول وذلك فهو اختلاف الاسلاف
القضايا والشيخ بدأ منها بالمطلقة لانها بالنسبة الى الموجهات كالبسيط بالنسبة الى المركب والبسيط يجب
تقدمه على المركب وقوله اما المطلقة فهو كل ج على الوجه المذكور فله ايضا ب من غير زيادة انه موصوف
به دايما او غير دايم ومشروطا او غير مشروط فان كل ذلك اخص من نفس الموصوفية وانما اعتبرنا لفظة الموصوفية
له دون لفظة موصوف دون وصف دون صفة كراهية استعمال الالفاظ الموقتة فيما او دخله مطلقا وقوله

فان وجدنا شيا آخر فقد وجدناه وتلك الزيادة مثل ان نقول بالضرورة كل ج ب الى اخره معناه قد بينا انه متى وجد
على بيان ثبوت الحكم او لا ثبوته كيفية ذلك الحكم كانت القضية موجهة والشيخ بدا منها بالضروريات فاذا قلنا
بالضرورة كل ج ب عنينا به ان كل ما يقال له ج على الوجه المذكور فهو ب ما دام ذاته موجودا مثل ان نقول كل انسان حي
انسان اي كل ما يقال له انه انسان كان دائما او غير دائم فهو دائما ما دامت ذاته موجودة انسان قبل الناطقية
وبعدها وقوله مثل ان نقول كل ج ب دائما فاعلم انه لما فرغ من الضرورة شرع في الدائمة ومعناها ان كل ج على
الصفة المذكورة فهو ب دائما ما دام الذات موجودا واما ان الدائم في الكليات هل يوجد من غير الضرورة فذلك ليس
المتحقق لكنا قد تبينا مثل ان النوع ان كان يوجد في شخص واحد فالدوام هناك قد يوجد من غير الضرورة وان كان
للنوع اشخاص فالاظهر جواز الدوام فيها من غير الضرورة لان بالاتفاق قد يوجد الدوام في الجزئيات من غير ضرورة
وجميع جزئيات الحقيقة الواحدة لها طبيعة واحدة فاذا جاز الدوام العاري عن الضرورة في بعض جاز ذلك في كل اشخ
فاذن الدوام جائز في الكل من غير ضرورة وقوله مثل ان يقول كل واحد واحد الى آخره فاعلم انه لما فرغ عن الدائمة
عقبها بالوجودية فاذا اطلقنا بالوجود كل ج ب عنينا كل ما يقال له ج على الوجه المذكور فانه يقال له ب لا دائما
بل اما في وقت معين مثل الكسوف للقمر او غير معين مثل التنفس للانسان او بحسب شرط غير دائم مثل قولنا كل متحرك
متغير فان التغير دائم بدوام المتحرك وهي غير دائمة بدوام وجود الذات فان قيل لم ترك هنا من اقسام
الوجودي الضروري بحسب المحمول فنقول ذكر في اقسام الوجودي ما له وقت وقت بعينه وذلك يشمل
ما يكون له ضرورة في وقت معين مثل الكسوف وما له حصول في وقت معين من غير ضرورة مثل الكتابة للانسان
والاشياء التي لا ضرورة لها الا بحسب المحمول واعلم ان عنصر الوجودية هنا لم يتميز ادائه من غير الضرورة
بل انتشر فيه على ما يكون موقته لا دائما وقوله ومثل ان نقول كل واحد مما يقال له ج فانه يمكن ان يوصف ب
بالامكان العام او الخاص او الاخص وعلى طريقة قوم فان قولنا كل ج ب بالوجود الى آخره فاعلم ان قوما
جعلوا المطلقة ما يكون الحكم فيها على ما وجد في الماضي او الحاضر والممكن ما يكون الحكم فيه على ما سيوجد
في المستقبل والضروري ما يكون الحكم فيه على كل ما وجد في الازمنة الثلاثة وتسمية المطلق والممكن والضروري
بذلك جائز لكنه غير مناسب للغرض فانا اذا قلنا الشيء انه ضروري او ممكن عنينا به ان ثبوت محموله لموضوعه
ضروري او ممكن وعلى هذا الاعتبار لا يكون الجهات الا كيفية الحمل فاما على ما قالوه فالجهة للسور وعلى هذا التقدير
اذا قدرنا زمانا لا يوجد فيه من الحيوانات الا الانسان فعند ذلك يصدق ان كل حيوان انسان اي كل ما في الوجود
من الحيوان فهو انسان وكذلك يصدق فيه لا شيء من الفرس بحيوان فانه اذ لم يكن الفرس موجودا في الخارج استحال
ان يكون موصوفا في الخارج بالحيوانية وكذلك يصدق قولنا يمكن ان يكون كل حيوان انسانا اي يمكن ان لا يوجد
في الخارج من الحيوان الا الانسان فهذه القضايا صادقة بحسب السور وان كانت كاذبة بحسب الحمل واذا كان الكلام
من القضايا ما لحملها لا غير زعم الشيخ ان هذا الاعتبار غير مناسب اشارة الى معنى الكلية السالبة والجهات

تعلم على اعتبار ما سلف لك ان الواجب في الكلية السالبة المطلقة الاطلاق العام الذي تقتضيه هذا الضرب من
الاطلاق العام الذي تقتضيه هذا الضرب من الاطلاق ان يكون السلب متناولا كل واحد واحد من الموصوفات بالموضوع الوصف
المذكور متناولا غير متعين الوقت والحال حتى يكون كانه يقول كل واحد واحد مما هو ج ينفى عنه ب من غير بيان وقت النفي
وحاله لكن اللغات التي نعرفها قد دخلت في عادة اهلها استعمال النفي الكلي على هذه الصورة واستعمال الحصر السالب
الكلي لفظا يدل على زيادة معنى على ما تقتضيه الاطلاق ويقولون بالعربية لا شيء من ج ب ويكون مقتضى ذلك عندهم انه
لا شيء مما هو ج يوصف البتة بانه ب ما دام موصوفا بانه ج وهو سلب عن كل واحد واحد من الموصوفات بج ما دامت
موضوعة له الا ان لا يوضع له وكذلك ما يقال في فصيح لغة الفرس هيچ ج ب نيست وهذا الاستعمال يشمل الضرورة
ضربا واحدا من ضروب الاطلاق الذي شرطه في الموضوع وهذا قد غلط كثيرا من الناس ايضا في جانب الكلي الموجب
لكن السالب الكلي المطلق بالاطلاق العام او في الفارسية هو ما يساوي قولنا كل ج يكون ليس ب او يسلب عنه ب
من غير بيان وقت وحال ويكون السالب الوجودية هو المطلق الخاص ما يساوي قولنا كل ج ينفى عنه ب نفيا غير ضروري
ولا دائم واما في الضرورة فلا بد من الحصر في الغرض بعينها ان قولنا كل ج بالضرورة ليس ب يجعل الضرورة حال السلب
عند واحد واحد وقولنا بالضرورة لا شيء من ج ب يجعل الضرورة لكون السلب عاما وحصره ولا يتعرض لواحد
واحد الا بالقوة فيكون مع اختلاف المعنى ليس بينهما افتراق في اللزوم بل حيث صح احدهما صح الآخر وعلى هذا
القياس فاقس في الامكان التفسير كما ان شرائط الموضوع لا تختلف باختلاف اصناف الموجبات فكذلك
لا تختلف باختلاف كيفيتها في السلب والايجاب وكما ان جهاتها لا تختلف لاختلاف كيفية انتساب محمولاتها
الى موضوعاتها فكذلك في السالبة ولما فرغ الشيخ عن احصاء اقسام الموجبة شرع في شرح الاقسام في جانب
السالبة وكما انه بدا في الموجبة بالمطلقة كذلك بدا في السالبة بها فالسالبة المطلقة هي التي يسلب عنها محمولها ومعلوم
ان السلب اعم من السلب الدائم او اللادائم او المقيد بشرط او اللاشرط فالسالبة المطلقة هي التي لم يتعرض
فيها الا للسلب بحيث يكون محتملا لكل الاقسام كما ان الموجبة هي التي لم يتعرض فيها الا للايجاب بحيث يكون محتملا
للاقسام وقوله لكن اللغات التي نعرفها الى آخر الفصل فاعلم انه لما بين حقيقة السالبة الكلية المطلقة اراد
ان يبين انه ليس في اللغات لفظة تدل عليها كما هي بل يفيد امرا زائدا على ذلك وهو دوام سلب المحمول بدوام وصف
الموضوع فاذا قلنا لا شيء من ج ب يفيد ذلك استمرار عدم الباء ما دامت الجيمية حاصلة وهذا قد زاد
على السلب المطلق فان السلب عن المحمول اعم من السلب الدائم بدوام وصف الموضوع وبالجملة فقولنا لا شيء
من ج ب يوهم العموم في الاشخاص والازمان والايجاب الكلي لا يوجب ذلك ولما كانت الالفاظ المستعملة في السلب
الكلي تفيد هذه الزيادة لان السلب المطلق غير معقول بل انما لم يكن طاريا على الايجاب لا يختص ولا يستقل لكن النقل
يلتفت الى طرده عليه الا ان يكون دافعا له ولا يكون دافعا له ما لم يكن مقتضيا للعموم فلذلك من الواجب ان يكون
هذه الالفاظ تفيد العموم في الثبات والعادات ولكنا نعلم ان نفس السلب اعم من الدائم والموقت وغير الموقت

وقوله وهذا غلط كثيرا من الناس ايضا في جانب الكلي الموجب يريد به ان بعض الناس اعتقد انا اذا قلنا كل ج ب فانه
يفيد دوام البائية بدوام الجيمية لانا لو قدرنا شيا من الجيمات خاليا عن الاتصاف بالبائية في بعض الاوقات
لم يكن ذلك الجيم بائيا فلا يكون كل ج ب وقد فرضناه كذلك فاذن قولنا كل ج ب انما يصدق اذا كان كل ج موصوفا بب
ما دامت ج حاصلة وعلى هذا يكون الالفاظ المستعملة للايجاب المطلق يفيد زيادة على ذلك وهو دوام ثبوت المحمول
بدوام وصف الموضوع واعلم ان هذا الوهم وان كان قد وقع لبعضهم في جانب الكلي الموجب الا ان وقوعه في جانب
الكلي السالب اقوى لما بينا ان السلب لا يلتفت اليه الا ليكون دافعا للايجاب وذلك انما يحصل من السلب العام للكل
واما الايجاب فهو معقول بذاته يمكن الاعتبار في حقيقته سواء كان دائما او غير دائم وقوله لكن السلب الكلي المطلق
الى آخره فاعلم انه لما بين ان الالفاظ المستعملة في السلب الكلي المطلق توهم للدوام احتال في استخراج لفظة
يدل على السلب المطلق من غير تلك الزيادة وهي قولنا كل ج يكون ليس ب او قولنا كل ج يسلب عنه ب
وقوله من غير بيان وقت وحال يعني اذا لم يذكر مع ذلك ما يدل على بيان الوقت في دوامه او لا دوامه او على
بيان الحال في اشتراطه بشرط او عدم ذلك وهاتان العبارتان شبيهتان بالموجبة المعدولة لان حرف السلب فيهما
جزء من المحمول لا يدخل عليه لان معناهما ان كل ج فهو موصوف بسلب ب وظاهر ان ذلك موجبة لا سالبة ولاجل
ذلك قال او في الالفاظ به ذلك يعني هاتان الصيغتان ان لم تكونا في الحقيقة للسلب لكنهما في المعنى
تفيدان السلب مع انهما من ابعد الالفاظ من ايهام الدوام وقوله واما في الضرورة فلا بد من الجهتين الى آخره فاعلم
انه لما بين ان قولنا لا شيء من ج ب يوهم الدوام وقولنا كل ج يكون ليس ب لا يوهم ذلك بين ان هذا الفرق انما يظهر كل
الظهور في المطلقة فاما في الضرورة فذلك غير متحقق فيه اذ الضرورة لا تعقل الا مع الدوام وعند ذلك يحاول
اظهار الفرق بين هاتين اللفظين في الضروري من وجه آخر لكن ذلك لا يتم الا ببيان مقدمة وهي ان حق الجهة ان يكون
متقدمة على الرابطة متصلة بها لانها صفة لذلك الارتباط داله على تاكده او ضعفه فيقال كل انسان يجب
ان يكون حيوانا كل انسان يمتنع ان يكون حجرا كل انسان يمكن ان يكون كاتبا وفي السلب ان يقال كل انسان يمكن ان لا يكون كاتبا
وكذلك في جميع الجهات لكن المستعمل في اللغات تقديم الجهة على الموضوع والرابطة والمحمول جميعا فقال يمكن
ان لا يكون احد من الناس كاتبا ثم ان الجهة اذا ازيلت عن موضعها الى جانب الموضوع تصير الجهة جهة التعميم
والتخصيص لا جهة الربط وتصير المعنى ان كون جميع الناس باسرهم كاتبا ممكن واذا كانت الجهة جهة الربط كان
المعنى ان كل واحد واحد من الناس يمكن ان يكون كاتبا وبين المعنيين فرق لان الاول مشكوك فيه عند الجمهور فان من
الناس من يقول محال ان يكون كل الناس كاتبين حتى لا يوجد احد الا وهو كاتب والثاني غير مشكوك فيه والمعنى الواحد
لا يكون معلوما وغير معلوم فظهر ان الجهة ان كانت متقدمة على الموضوع كانت جهة للعموم وان لم يكن بناولها
للاحاد الا بالقوة واذا كانت متاخرة غير متصلة بالرابطة كانت جهة للحمل وكان تناولها للاحاد بالفعل وظهر
الفرق من هذه الجهة اشارة الى تحقيق الحق في الجهات وانت تعرف حال الفرس من الكلتين ونقيضها

وسعها عليها وقولنا بعض ج ب يصدق لو كان ذلك البعض موصوفا بب في وقت لا غير وكذلك نعلم ان كل بعض اذا كانت
هذه الصفة صدق في كل بعض واذا صدق الايجاب في كل بعض صدق في كل واحد ومن هذا نعلم انه ليس من شرط الكلي
المطلق عموم كل عدد في كل وقت وكذلك في جانب السلب واعلم انه ليس اذا صدق بعض ج بالضرورة يجب ان يصح ذلك
صدق قولنا بعض ج ب بالاطلاق الغير الضروري او بالامكان ولا بالعكس فانك تقول بعض الاجسام بالضرورة متحرك
اي ما دام ذات ذلك البعض موجودا وبعضها متحرك بوجود غير ضروري وبعضها بامكان غير ضروري المقسمة
اراد ان يبين هنا بطلان ذلك وذلك لان الايجاب الجزئي بالاتفاق لا يقتضي الدوام واذا صح الايجاب الجزئي من
غير دوام صح ذلك في كل واحد من الجزئيات صح ذلك ايضا في الكلي وظهر بذلك ان الحكم الكلي لا يقتضي الدوام سواء كان
في السلب او الايجاب واقول هذه الحجة بعينها توجب صحة ثبوت الدوام في الكليات من غير ضرورة لانه لما
صح ذلك في كل واحد من الجزئيات صح ذلك في الكلي وسياق الاشارة لا اشكال فيه اشارة الى تلازم ذوات الجهة
قولنا بالضرورة يكون هو في قوة قولنا لا يمكن ان لا يكون بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان لا يكون وقولنا
بالضرورة لا يكون في قوة قولنا ليس يمكن ان يكون بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان يكون وهذه متقابلاتها
كل طبقة متلازمة تقوم بعضها مقام البعض واما الممكن الاخص والخاص فانهما ملازمات مساوية لها من بين
الضرورة بل لها لوازم من ذوات الجهة اعم منهما لا ينعكس عليها وليس يجب ان يكون كل لازم مساويا فان قولنا
بالضرورة يكون يلزمه ممكن ان يكون بالامكان العام ولا ينعكس عليه فانه ليس اذا كان ممكنا ان يكون يجب ان يكون
بالضرورة يكون بل ربما كان ممكنا ايضا ان لا يكون وقولنا بالضرورة لا يكون يلزمه انه يمكن ان لا يكون بالامكان
ايضا من غير انعكاس ايضا المساواة ثم اعلم ان قولنا يمكن ان يكون الخاص والاخص انما يلزم ممكن ان لا يكون من بابه ومساويه
واما من غير بابه فلا يلزمه ما يساويه بل ما هو اعم منه مثل ممكن ان يكون العام وليس بواجب ان يكون وليس
واجب ان يكون وليس بواجب ان لا يكون وليس بممتنع ان يكون وليس بممتنع ان لا يكون وبالجملة ليس بضروري ان يكون
وان لا يكون التفسير اعلم انه لما فرغ من بيان الجهات شرع في بيان تلازم بعضها للبعض واللوازم على قسمين منها
ما يكون مساويا للملزوم ومنها ما يكون اعم منه فلذكر المتلازمات المتعاكسة اولا وقد عرفت ان الجهات
ثلاثة الطبقة الاولى للوجوب واجب ان يوجد ليس بواجب ان يوجد ممتنع ان لا يوجد ليس بممتنع ان لا يوجد
ليس بالممكن العامي ان لا يوجد ممكن العامي ان لا يوجد هذه الطبقة كلها متلازمة وكذلك متقابلاتها التي هي نقايضها
متلازمة الطبقة الثانية للامتناع واجب ان لا يوجد ليس بواجب ان لا يوجد ممتنع ان يوجد
ليس بممتنع ان يوجد ليس بالممكن العامي ان يوجد ممكن بالمعنى العامي ان يوجد الطبقة الثالثة للامكان الخاص
ممكن ان يكون ليس يمكن ان يكون ممكن ان لا يكون ليس يمكن ان لا يكون فاما اللوازم الغير المساوية فاعلم
ان نقيض كل طبقة لازم غير مساو للطبقة الاخرى فان الجهات لما انحصرت في الثلاث كان رفع الواحد منها
صادقا على الاثنين الاخرين فيكون هو اعم من كل واحد منهما وعلى هذا قولنا واجب ان يوجد يلزمه نقيض

الطبقة الثانية وهو ليس بواجب ان لا يوجد وما يلازمه ونقيض الطبقة الثالثة وهو ليس يمكن ان يكون ولا يكون وامّا الطبقة الثانية وهي واجب ان لا يوجد فلزمها نقايض الطبقة الاولى وهي ليس بواجب ان يوجد وسايرما يلازمه ونقيض الطبقة الثالثة وهي ليس يمكن ان يكون ولا يكون والطبقة الثالثة وهي قولنا ممكن ان يكون فلزمه نقايض الطبقتين ويلزمها ايضا الممكن العامي معه ولا يجعله وهو ليس يمكن ان يكون ليس يمكن ان لا يكون واعلم انا ان حملنا الامكان العامي جاز به من سلب الامتناع امتنع جعله من باب اللوازم لان المفهوم من قولنا ليس يمكن بالمعنى العامي ان لا يكون هو انه ليس يمتنع ان لا يكون ومعناه انه ممتنع ان لا يكون فاذن المحصول من قولنا ليس يمكن ان لا يكون هو نفس قولنا ممتنع ان لا يكون فكيف يمكن جعله من لوازمه وان لازم الشي يجب ان يكون مغايرا له لكنا اذا حملنا الامكان العامي امرا وراء سلب الامتناع استقام الكلام ولاجله صرّح الشيخ به في باب الامكان فالامكان هو الذي يلزم رفع الامتناع لا جرم استقام على مذهبه جعله من اللوازم فامّا على ما ذكرنا من ان الامكان هو نفس سلب الامتناع لا وايضا امتنع جعله من اللوازم وبقية النهج لا تحتاج الى الشرح وهم وتنبيه والسؤال الذي هو له قوم وهو ان الواجب ان كان ممكنا والممكن ان يكون يمكن ان لا يكون فالواجب اذن يمكن ان لا يكون وان كان الواجب لم يكن ممكنا ان يكون وما ليس يمكن فهو ممتنع ان يكون فالواجب ممتنع ان يكون ليس بذلك المشكل الهايل كله فان الواجب ممكن بالمعنى العام ولا يلزم ذلك الممكن ان ينعكس ليلا يمكن ان لا يكون وليس يمكن بالمعنى الخاصي ولا يلزم قولنا ليس يمكن بذلك المعنى ان يكون ممتنعا لان ما ليس يمكن بذلك المعنى هو ما هو ضروري ايجابا او سلبا وهؤلاء مع تبجحهم لهذا الشك ونوقعهم ان يأتيهم حله نعود ونغلطون وكلما يحتج لهم في شي انه ليس يمكن او فرضوه كذلك حسبوا انه يلزمه انه بالضرورة ليس وبنوا على ذلك وتمادوا في الغلط لانهم لم يتذكروا ان ما ليس يمكن بالمعنى الخاصي الاخص انما بالضرورة ليس بل ربّما كان بالضرورة ايس وكذلك يغلطون كثيرا ويظنون انه اذا فرض انه ليس بالضرورة لزم انه ممكن حتى ينعكس الى ممكن ان لا يكون وليس كذلك وقد علمت ذلك مما عددناك سبيله وبه الحلول والقوة النهج الخامس في تناقض القضايا وعكسها مع كلام كلي في التناقض اعلم ان التناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة تقتضي لذاتها ان يكون احديهما بعينه او بغير عينه صادقا والاخر كاذبا حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم وانما يكون التقابل في السلب والايجاب اذا كان السالب منهما يسلب الموجب كما اوجب فانه اذا اوجب شي فكان لا يسلب هو ان الامر ليس كما اوجب وبالعكس اذا سلب شي علم بسلبه معناه ان يخالفه الايجاب كاذبا لكنه قد يشغل ان يقع الانحراف عن مراعاة التناقض لوقوع الانحراف عن مراعاة التقابل فمراعاة التقابل ان تراعى في كل واحد من القضيتين ما تراعيه في الاخرى حتى يكون اجزاء القضية في كل واحد منهما هي التي في الاخرى وعلى ما في الاخرى حتى يكون معنى المحمول والموضوع وما يشبههما والشرط والاضافة والجزء والكل والقوة والفعل والمكان والزمان وغير ذلك مما عددناه غير مختلف فانه لم يكن القضية شخصية احتيج ايضا الى ان تختلف القضيتان في الكمية اعني في الكلية والجزئية

اما اصلهما في الكمية اعني في الايجاب والسلب والا امكن ان لا يقتسما الصدق والكذب بل يكونان معا مثل الكليتين في مادة الامكان مثل قولنا كل انسان كاتب وليس ولا واحد من الناس بكاتب اويصدقا معا مثل الجزئيتين في مادته ايضا مثل قولنا بعض الناس كاتب بعض الناس ليس بكاتب بل التناقض في المحصورات انما يتم بعد شرائط المذكورة ان يكون احدى القضيتين كلية والاخرى جزئية ثم تلك الشرائط قد يحوج فيما يراعى له جهة الى شرائط تحقيقها فيكون الموجبة او لا كلية ولتعتبر في المواد فنقول اذا قلنا كل انسان حيوان وليس بعض الناس بحيوان كل انسان كاتب ليس بعض الناس بكاتب كل انسان حجر ليس بعض الناس بحجر وجدنا احدى القضيتين صادقة والاخرى كاذبة وان الصادق في الواجب غير ما في الاخرى ولكن ايضا السالبة كذلك كلية ولتعتبر كذلك ايضا فنقول اذا قلنا ليس ولا واحد من الناس بحيوان بعض الناس حيوان ليس ولا واحد من الانسان بحجر بعض الناس حجر ليس ولا واحد من الناس بكاتب بعض الناس كاتب وجدنا الانقسام ايضا حاصلا واعتبر من بعد الصادق والكاذب في كل مادة والمناسبات الجارية بين مختلفات الكيفية والكمية التفسير القضايا تختلف تارة لاختلاف محمولاتها مثل ما يقال العدد زوج العدد فرد وتارة لاختلافها في السلب والايجاب مثل ما يقال العدد زوج العدد ليس بزوج والتناقض انما يتحقق عند اختلاف القضيتين بالسلب والايجاب ولما كان الاختلاف المطلق اعم من الاختلاف بالسلب والايجاب لا جرم ذكرنا اولا الاختلاف لانه كالجنس وقوله بالايجاب والسلب فصل يميزه عن سائر الاختلافات ان القضايا المختلفة بالسلب والايجاب قد يكون متنافية وقد لا تكون وذلك اذا كانت محمولاتها مختلفة والمتنافية قد يكون تنافيها لذاتها وقد لا يكون مثل ما يقال هذا الشيء انسان هذا الشيء ليس بحيوان فانّ بين القضيتين منافاة ولكن لا لذاتهما اذ لو لم يلزم من قولنا ليس بحيوان انه ليس بانسان لم يكن بين قولنا هذا انسان هذا ليس بحيوان منافاة فاذن المنافاة بين الانسانية واللاانسانية بالذات وبينها وبين اللاحيوانية بالعرض ولاجله قال الشيخ على جهة يقتضي لذاتها ان يكون احدهما بعينه او بغير عينه صادقا والاخر كاذبا واعلم ان الصادق والكاذب متعينان في الواجب والممتنع واما في الممكن فالصادق والكاذب متعينان فيه في الماضي والحال واما في المستقبل فانه لا يجوز ان يكون الصدق والكذب متعينين فيه لانا اذا قلنا زيد يمكن ان يقوم والبعض اما معين لو كان قيامه او عدم قيامه متعينا ولو تعين ذلك بحيث يمتنع تغيره لكان ذلك واجبا لا ممكنا ولخرج عن قدرته واختياره ولما لم يكن كذلك علمنا انه لا القيام ولا عدمه متعينين ولما لم يكن لها في نفسها تعين والكذب تبع لتعين المخبر عنه لا جرم لم يكن احد القولين متعينا للصدق والكذب واعلم ان الامر وان في كان الظاهر كما ذكرناه لكنه عند المحققين ليس كذلك فان الممكنات باسرها مستندة الى واجب الوجود والكل واحد منها وقت مقدر وحد محدود لا يمكن ان يقع الا على ذلك الوجه فان نظر اليها من حيث هي هي فلا يستحق عليها لا الوجود ولا العدم وان نظر اليها من حيث هي مرتبطة باسبابها المنتهية الى واجب الوجود فلذلك يكون لكل واحد منها حدّ محدود واجل معين كاذبا بل يعين كل من الصادق والكاذب فيه وان لم يمكنا

موقفه الصادق بعينه وجب ان لا يكون الصادق متعينا في نفسه ومما يوضح الحال فيه ان الصدق والكذب كمية ما تبه للقول وهو لا محالة يستدعي موضوعا ومحلا معينا فانا اذا قلنا يقوم زيد او لا يقوم فاما ان يكون الصدق حاصلا في الواحد منهما فذلك الواحد يكون في نفسه موصوفا بالصدق فالصادق في نفسه متعين واما ان لا يكون حاصلا في واحد منهما حالا بل خاليا عن الصدق والكذب وذلك محال فاما ان يكون كل واحد منهما وحده خاليا عن الصدق والكذب ثم يكونان بالصدق فيهما فذلك غير معقول فقوله وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم يعني الصدق والكذب في الممكنات الاستقبالية لا يتعين في المشهور لا على الحق وقوله وانما يكون التقابل الى قوله مما عددناه غير مختلف فاعلم ان القضايا المخصوصة وهي التي موضوعاتها اشخاص انما يتم التناقض فيها عند حصول شرائط سبعة الاول اتحاد الموضوع فانك لو قلت العين مبصرة العين غير مبصرة وعنيت بالعين في احدهما غير ما عنيته في الاخرى لم يتناقضا الثاني اتحاد المحمول الثالث اتحاد الاضافة الرابع اعتبار الجزء والكل الخامس اعتبار القوة والفعل السادس الزمان والمكان كما مرّ السابع الشرط وهذه الشرائط قد عدها في اخر النهج الثالث واعلم ان اشتراط اتحاد الاضافة عند المحققين راجع الى اتحاد المحمول فانك اذا قلت زيد ليس باب وعنيت الشخص اخر فالمحمول في الموضعين ليس شيئا واحدا فلا جرم لم يحصل التناقض لان المحمول فيهما ليس بواحد وهكذا القول في اشتراط القوة والفعل فانك اذا قلت السيف قاطع اي له صلاحية القطع السيف ليس بقاطع اي ليس يقطع بالفعل فانما لم يتناقضا لان المحمول مختلف واما اعتبار الجزء والكل فكذلك انه راجع الى اعتبار وحدة الموضوع او المحمول لانك اذا قلت الزنجي اسود اي في بشرته الزنجي ليس باسود اي في سنّه فانما لم يتناقضا لان الموضوع ليس بواحد بل الموضوع في احدى القضيتين البشرة وفي الاخرى السن واما اعتبار الشرط فهو ايضا قريب من ذلك لانك اذا قلت الاسود جامع للبصر فالمحكوم عليه هو الذات الموصوفة بصفة السواد واذا قلت الاسود ليس بجامع فالمحكوم عليه هو الذات لا مع السواد فالذات وحدها فيكون ذلك لعدم وحدة الموضوع وكذلك وحدة المكان فانك اذا قلت زيد جالس فالمحمول هو الجلوس في الدار مثلا واذا قلت ليس بجالس اي في السوق وذلك عايد الى اختلاف المحمول وكذلك اذا قلت زيد موجود اي في هذا الزمان ليس بموجود اي في زمان اخر فالمحمول الاول هو الكون في زمان معين والمسلوب هو الكون في زمان اخر فظهر ان كل الشرائط عند المحقق عايدة الى اعتبار وحدة الموضوع والمحمول وقوله فانه لم يكن القضية شخصية الى قوله مثل الجزئيتين في مادة الامكان معناه ان ما مرّ ان التناقض لا يحصل في المخصوصات الا عند حصول الشرائط السبعة اراد ان يبين ان المحصورات لا يحقق التناقض فيها الا عند حصول شرط ثامن وهو الاختلاف بالكمية وذلك لان الكليتين والجزئيتين في الوجوب والامتناع وان كانا يقتسمان الصدق والكذب ولكن ليس ذلك لذاتهما بل لاجل المادة والا لكان ذلك الاقتسام حاصلا في كل المواضع لكن ليس الامر كذلك فان الكليتين في الامكان كاذبتان والجزئيتين صادقتان فعلمنا ان ذلك الاقتسام لاجل المادة وقوله بل التناقض الى اخر الفصل فاعلم انه لما بين ان الاقتسام لا يحصل في جميع المواد

المتقابلة الكمية ذكر ان الاقتسام لا بدّ فيه من اختلاف الكمية كما لا بدّ فيه من اختلاف الكيفية وذلك بان يكون احدى القضيتين كلية والاخرى جزئية ثم ذكر بعد ذلك ان الشرائط السبعة المذكورة لا تكون في القضايا الموجهة مثل الضرورية والممكنة بل لا بدّ مع تلك الشرائط من شروط اخرى لتحقق التناقض ثم انه شرع بعد ذلك في ايراد القضايا المختلفة بالكمية والكيفية في المواد الثلاث وبيّن ان اقسام الصدق والكذب حاصل في كلها وغرضه من ذلك ان القضايا المختلفة بالكمية لا تخلو عن ان يكون واجبة او ممكنة او ممتنعة وبيّن ان ذلك الاقتسام حاصل في كلها لا جرم وجب ان يكون ذلك الاقسام لاجل منها وذواتها لا لاجل المادة وقوله في اخر الفصل واعتبر من بعد الصادق والكاذب في كل مادة والمناسبات الجارية في مختلفات الكمية والكيفية اولى تلك المناسبات هي انا اذا وضعنا لوحا هكذا



افترض فيه طولا وعرضا وقطران ففي الطول ما داخلتان لان الموجبة الجزئية داخلة في الموجبة الكلية والسالبة الجزئية داخلة في السالبة الكلية وفي العرض هما متناقضان لان الموجبة الكلية يناقضها السالبة الجزئية والموجبة الجزئية يناقضها السالبة الكلية واما القطران فالاخذ من فوق الطرف الايمن الى تحت الطرف الايسر متضادتان لان المتضادين هما اللذان يمتنع اجتماعهما على الكذب والكليتان هنا حالهما واما الاخذ من فوق الطرف الايسر المنتهي الى تحت الطرف الايمن فيسميان الداخلين تحت التضاد لان الجزئيتين تحت الكليتين والكليتان المتضادتان والجزئيتان يكونان داخلتين تحت التضاد وبالنسبة لهما الاجتماع على الصدق في مادة الامكان ويستحيل اجتماعهما على الكذب فهذه هي المناسبات الحاصلة بين المحصورات الاربع المختلفة بالكمية والكيفية اشارة في التناقض الواقع بين المطلقات وتحقيق نقيض المطلق الوجودي ثم ان الناس قد اتوا على سبيل التحريف وقلة التامل ان المطلقة نقيضها من المطلقات ولم يراعوا فيه الا الاختلاف في الكمية والكيفية ولم يتاملوا حق التامل انه كيف يمكن ان يكون احوال الشروط الاخرى حتى يقع التقابل فانه اذا عني بقولنا كل ج ب اي كل واحد من ج ب من غير زيادة كل وقت اي ان يدا ما ثبت ب لكل واحد من غير زيادة يكون ذلك الحكم في كل واحد كل وقت وانه يمنع من ذلك لم يجب ان يكون قولنا كل ج ب يناقضه قولنا ليس بعض ج ب

فكذب اذا صدق في كله ونقيضه اذا كذب ذلك بل لم يجب ان لا يوافقه في الصدق ما هو مضادّ له اعني السالب
الكلي فان الايجاب على كل واحد اذا لم يكن بشرط كل وقت جاز ان يصدق معه السلب عن كل واحد او عن البعض
اذا لم يكن في كل وقت بل وجب ان يكون نقيض قولنا كل ج ب بالاطلاق العام بعض ج هو دائما ليس ب ونقيض
قولنا لا شي من ج ب الذي معناه كل ج ينفي عنه ب بلا زيادة هو قولنا بعض ج دائما هو ب وانت تعرف الفرق
بين هذه الدائمة والضرورية ونقيض قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دائما يسلب عنه ب
وهذا يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا شي من ج ب بحسب التعارف المذكور ونقيض
قولنا ليس بعض ج ب هو قولنا كل ج دائما ب واما المطلقة التي هي اخص وهي التي خصصناها نحن باسم
الوجودية فاذا قلنا فيها كل ج ب اي على الوجه الذي ذكرنا كان نقيضه ليس انما بالوجود كل ج ب اي بل
اما بالضرورة بعض كل ج ب او ب مسلوب عنها كذلك واذا قلنا فيها ليس ولا شي ج ب اي على الوجه الذي
ذكرنا كان نقيضه المقابل له ما نفهم من قولنا بعض ج دائما له ايجاب ب او سلبه لانه انما استثنى الحكم
ان كل ج ينفي عنه ب وقتا ما لا دائما فانما يقابله ان يكون نفيه دائما او اثباته دائما في الكل او في البعض لا بعد له
لا قسمة فيها تقابله او بعض وجودها ونقيض قولنا بعض ج ب هذا الوجه ولا سيما من ج انما هو بالوجود
ونقيض قولنا ليس بعض ج ب اي ليسية هذا المعنى هو قولنا كل ج اما دائما ب واما دائما ليس ب لا نظن
ان قولنا ليس بالاطلاق شي من ج ب الذي هو نقيض قولنا بالاطلاق شي من ج ب هو معنى قولنا بالاطلاق
ليس شي من ج ب لان الاول قد يصدق مع قولنا بالضرورة كل ج ب ولا يصدق معه الاخر فان اردنا
ان نفرد للمطلقة نقيضا من جنسها كانت الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخص ما توجبه معنى الايجاب
او السلب المطلقين وذلك مثلا ان يكون الكلي الموجب المطلق هو الذي ليس انما الحكم في كل واحد فقط
بل وفي كل زمان كون الموضوع على ما وصف به ووضع معه على ما يجب ان يفهم من المعتاد في العادة
عنه في السالب الكلي حتى يكون قولنا كل ج ب انما يصدق اذا كان كل واحد من ج ب في كل زمان له ج وفي كل
وقت حتى اذا كان في وقت ما موصوفا بانه ج بالضرورة او بغير الضرورة وفي ذلك الوقت ليس هو
ب كان هذا القول كاذبا كما يفهم من اللفظ المتعارف في السلب الكلي فاذا اتفقنا على هذا كان
قولنا ليس بعض ج ب على الاطلاق نقيضا لقولنا كل ج ب وقولنا بعض ج ب على الاطلاق نقيضا للسالبة
الكلية لكنا قد نكون شرطنا زيادة على ما اقتضاه مجرد الاثبات والنفي ومع ذلك فلا يوجد ما مطلق وجودي
هذا الشرط لانه ليس اذا كان كل ج ب كل وقت يكون فيه ج يكون بالضرورة ما دام موجود الذات فهو
فقد عرفت هذا او القوم الذين يستعملون الايضاحيين في امثلتهم واستعمالاتهم ان يصطلحوا على هذا ويكون هذا
فيه طول او كانت الحيلة ايضا ان يجعل قولنا كل ج ب انما يقصد فيه بعد زمان بعينه لا يعم كل احاد
ج بل كل ما هو ج موجودا في ذلك الزمان وكذلك قولنا ليس شي من ج ب اي من جيمات زمان موجود

بعينه بعد بشا وما عسى ان يحفظ ما يحفظه سهل عليه المناقض وقد قضى لهذا قوم لكنهم ايضا ليس يمكنهم ان يستمروا
على مراعاة هذا الاصل ومع ذلك يحتاجون الى ان يعرضوا عن مراعاة شرائط لها غنا ولنرجع في تحقيق ذلك
الى كتاب الشفا التفسير انا ما ان الموجبة المطلقة هي التي ليس فيها الاثبات للمجهول للموضوع ثابتا
ما دام ذلك الموضوع او لا دوامه فليس فيه البتة وكذلك السالبة المطلقة هي التي ليس فيها الا السلب
فاما دوام ذلك السلب او لا دوامه فليس فيه واذا كان كذلك فالسلب المطلق لا ينافي الايجاب المطلق لجواز
حصولهما في زمانين بل السلب لا ينافي الايجاب الاتم الازمنة كلها وليس ذلك هو الضروري فاذن من الجائز ان يكون
الايجاب المطلق كاذبا والسلب الضروري ايضا كاذبا والحق هو السلب الدائم الغير الضروري فاذن نقيض
المطلقة هو الدائم فنقيض الموجبة الكلية المطلقة السالبة الجزئية الدائمة ونقيض السالبة الكلية منها
هو الموجبة الجزئية الدائمة ونقيض الموجبة الجزئية منها هو السالبة الكلية الدائمة ونقيض السالبة الجزئية
منها هو الموجبة الكلية الدائمة وقوله واما المطلقة التي هي اخص الى اخره فاعلم انا قد بينا ان الوجودي
قد يراد به ما يكون ثبوت محموله لموضوعه دائما من غير ضرورة او ضروريا من غير دوام وقد يراد به ما يكون
المحمول ثابتا للموضوع لا دائما بل وقتا ما وبينا ان الشيخ وان فسره اولا بالتفسير الاول لكنه بعد ذلك
فسره بالتفسير الثاني وبسبب ذلك تختلف اجزاء نقيضه في العدد وعلى كل حال فلا شك ان نقيضه هو الدائم
كما بيناه فيما مضى ثم ذلك الدوام اما في الوجود واما في العدم وكلا القسمين اما مع الضرورة او لا مع الضرورة
فالاقسام اربعة الاول ما يكون وجوده دائما وضروريا والثاني ما يكون دائما ولا يكون ضروريا
وهذان القسمان يشتركان في دوام الوجود والثالث ما يكون عدمه دائما وضروريا والرابع ما يكون
عدمه دائما ولا يكون ضروريا وهذان القسمان يشتركان في دوام العدم فالوجودي ان شرطنا فيه اللادوام
كانت الاقسام الاربعة خارجة عنه ويكون اجزاء النقيضة وحينئذ يكون نقيض قولنا بالوجود كل ج ب
انه ليس بالوجود كذلك بل اما دائما بعض ج ب او دائما ليس كذلك ونقيض قولنا بالوجود لا شي من ج ب
انه ليس بالوجود لا شي بل اما دائما بعض ج ب او دائما ليس كذلك وكذلك القول في الجزئيتين فاما اذا اراد
بالوجودي ما لا يكون المحمول ضروريا للموضوع وادخلنا فيه الدائم الغير الضروري كانت اجزاء نقيضه ثلثه
واجزاء نقيض الموجبة ثلثة الذي يكون وجوده دائما وضروريا والذي يكون عدمه دائما وضروريا والذي
يكون عدمه دائما ولا يكون ضروريا واما الذي يكون وجوده دائما ولا يكون ضروريا فهو داخل في الوجودي
فالموجبة الوجودية انما ترتفع اما بضرورة الايجاب او ضرورة السلب او دوامه والموجبة الضرورية
غير مخالفة للموجبة الوجودية في الكيف ولكنها مخالفة للسالبة الضرورية والدائمة في الكيف
فعلى هذا يجب اعتبار الدوام في الاجزاء المخالفة للوجودية في الكيف فاما الجزء الموافق لها في الكيف فلا
اعتبار للدوام فيه فظهر ان الوجودية اذا اخذناها بالتفسير الاول كانت اجزاء نقيضها اربعة وجب

اعتبار الدوام في الموافق والمخالف واذا اخذناها بالتفسير الثاني كانت اجزاء نقيضها ثلثة وجب اعتبار الدوام
في المخالف دون الموافق وتبين ان الدوام لا بد من اعتباره في المخالف على كل الاحتمالات فاما في الموافق فان
اخرجنا الدائم الغير الضروري عن الوجودي وجب اعتباره والا فلا وقد بينا اضطراب تفسير الشيخ للوجودي
في هذا الكتاب فانه حين ما عدّ اقسام المطلقة العامة قال واما ما يكون فيه ضرورة من غير
دوام او دوام من غير ضرورة ذكر بعد ذلك في عده فهو اصناف المطلق الخاص فادخل في الوجودي ما يكون
دائما من غير ضرورة وقد ذكر بعد ذلك في عدة من المواضع ان الوجودي هو الذي يكون ثبوت محموله لموضوعه غير
دائم واخرج عنه الدائم وبالجملة فلا مشاحة في الاصطلاحات ولكن لا بد من تلخيصها حتى لا يقع الاضطراب
في اجزاء النقيض واما في هذا الموضع فقد ذكر في اجزاء نقيض الموجبة الكلية الوجودية انه ضرورة السلب
او ضرورة الايجاب وهذا غلط لان الدائم لا بد من اخذه في الجزء المخالف ولعل ذلك انما وقع من الناسخ
فانه اورد في اجزاء نقيض الكلية السالبة انه دوام السلب او الايجاب وكذلك في اجزاء نقيض الجزئيتين
اعتبر الدوام وترك الضرورة واعلم انه لما اعتبر في اجزاء نقيض السالبة الكلية الدوام في الجزء الموافق والجزء
المخالف اشعر هذا بانه اخرج الدائم الغير الضروري عن الوجودي اذ لو كان في ذلك داخلا فيه كان قولنا بالوجود
لا شي من ج ب انما يرتفع اما بايجاب ضروري او ايجاب دائم غير ضروري او سلب ضروري واما السلب الدائم الغير
الضروري فانه لا يرتفع مع الوجودي لانا ادخلناه فيه فعلى هذا لا يحتاج الى اعتبار الدوام في الجزء الموافق
فلما اعتبره الشيخ علمنا انه اخرج ذلك عن الوجودي وقد كان ادخله فيه فيكون مستدركا وقوله لا
تظنن ان قولنا الى اخره معناه فرق بين قولنا بالاطلاق ليس وبين قولنا ليس بالاطلاق فان قولنا ليس بالاطلاق
يصدق اذا كان الشي ضروريا وقولنا بالاطلاق ليس لا يصدق اذا كان الشي ضروريا وانما احتاج الى هذا
الفرق لانه لما بين ان نقيض الموجبة المطلقة ما يكون دائما لذلك لا بالاطلاق كان بين سالبة الاطلاق
وبين سالبة المطلقة نوع اشتباه لا جرم اظهر الفرق بينهما وقوله فان اردنا ان نفرد للمطلقة الى اخره
فاعلم انه لما بين الشيخ ان المطلقة ليس لها من جنسها نقيض حاول حيلة في ان نجعل للمطلقة نقيضا من
جنسها وذلك بان نخصص الايجاب المطلق بدوام ثبوت المحمول بدوام وصف الموضوع ونخصص السلب المطلق
بدوام سلب المحمول بدوام وصف الموضوع حتى اذا قلنا كل ج ب فهمنا منه دوام الباسية عند دوام
الجيمية واذا قلنا لا شي من ج ب فهمنا منه دوام سلب الباسية عن ج ما دامت الجيمية حاصلة فاذا
اصطلحنا على هذا كان قولنا كل ج ب بهذا المعنى مناقضه ليس بعض ج ب بالاطلاق وقولنا لا شي
من ج ب بهذا المعنى مناقضه بعض ج ب على الاطلاق وفي هذا الموضع شك قوي فان المطلقة التي
جعلها الشيخ نقيضا لهذا الذي اصطلح عليه في هذا الموضع لا يخلو اما ان يكون مطلقة بهذا المعنى او بالمعنى
العام فان كان بهذا المعنى لم يكن نقيضا له اذ من الجائز اجتماعهما على الكذب وذلك اذا لم يكن ثبوته ولا سلبه

دائما بدوام وصف الموضوع بل يكون ذلك في بعض الاوقات مثاله قولنا لا واحد من الناس بضاحك ما دام انسانا
وقولنا بعض الناس ضاحك ما دام انسانا فانهما جميعا كاذبان وليسا متناقضين فان كان معنى هذا الاطلاق
الاطلاق العام لم يكن ايضا نقيضا له لصحة اجتماعهما على الصدق اذ من الجائز ان يكون المحمول لا يدوم بدوام وصف
الموضوع ولكن لا يدوم وصف الموضوع بدوام وجود الذات فاذا زال ذلك الوصف زال ذلك المحمول وحينئذ
لا يكون دوام المحمول بدوام وصف الموضوع منافيا لسلب المحمول عن الموضوع سلبا مطلقا عاما وظهر ان
المطلقة ان كانت عرفية لم يكن للعرفية نقيض لصحة اجتماعهما على الكذب وجعله ان نقيضه هو المطلقة
العامة ولذلك قال ان اردنا ان نجعل للمطلقة نقيضا من جنسها ولم يقل من نوعها فان المطلقة العامة
كالجنس لهذه وقوله العامة يمكن ان يصدق مع هذه العرفية وقوله قد بينا في شرائط الموضوع انه
اذا قيل كل ج فانه يفهم ذلك على وجهين احدهما ما يقال له ج وقد فرضه العقل كذلك والثاني ما يكون موصوفا
بالجيمية سواء كانت الجيمية حاصلة عند الحكم او قبله او بعده والمفهوم الاول هو المتعارف عند الناس وان كان
المفهوم الثاني اعم وبينا ان قولنا كل متحرك ساكن غير صحيح على التقدير الاول وصحيح على التقدير الثاني واما اذا
حملنا كلام الشيخ على المعنى المتعارف استقام الكلام لانا اذا قلنا كل ج ب ما دام ج فقلنا ليس كل ج ب
على الاطلاق العام واردنا به ان بعض ما يقال له ج في حال كونه ج سلب عنه ب صح التناقض واستحال اجتماعهما
على الصدق والكذب فاما اذا حملنا على المعنى الاعم توجه الشك ولا يمكن دفعه اصلا وقوله ومع ذلك فلا يوجد
مطلق وجودي بهذا المعنى الى اخره معناه انا اذا خصصنا المطلقة بما يكون المحمول دائما بدوام وصف الموضوع
دخل فيه الضروري المطلق وقسم واحد من اقسام الوجودي لان الذي يدوم المحمول فيه بدوام وصف الموضوع
لا يخلو اما ان يكون وصف الموضوع دائما بدوام وجود الذات او لا يكون فان كان دائما فهو الضروري المطلق
وان لم يكن دائما فهو الضروري المطلق وان لم يكن دائما فهو مثل قولنا كل متحرك متغير لان المتغيرية دائمة بدوام
المتحركية والمتحركية غير دائمة بدوام وجود الذات وظاهر انه لا يلزم من دوام المحمول بدوام وصف
الموضوع دوامه بدوام وصف الذات فهذا هو الوجودي العرفي وقوله وكانت الحيلة الى اخره
فاعلم انه لما فرغ عن الحيلة الاولى ذكر حيلة ثانية وهي ان السلب والايجاب المطلقين لا يمكن نقضهما
لاحتمال وقوعهما في زمانين فاذا اعتبرنا زمانا واحدا وحملنا قولنا كل ج ب على الجيمات الحاصلة في ذلك الزمان
وحملنا قولنا ليس كل ج ب على جيمات ذلك الزمان بعينه فلا شك انه يحصل التناقض هناك وان قوما من
المتقدمين نبهوا لهذه الحيلة لكن لا يمكن اعتبارها في كل المواضع لانه ربما كان المطلوب الحكم على كل الاشخاص
لا على الموجودين في زمان معين دون غيره وظاهر ان هذه الحيلة ضعيفة اشارة الى ما هو شايع عند الجمهور
اما الدائمة فمناقضتها تجري على نحو مناقضة الوجودية التي بحسب الحيلة الاولى وتقرب منها فليعرف فليعرف
من ذلك واما قولنا بالضرورة كل ج ب فنقيضه ليس بالضرورة كل ج ب اي بل ممكن بالامكان الاعم دون الاخص

والعام ان لا يكون بعض ج ب ويلزمه ما يلزم هذا الامكان في جميع هذه المواضع واما قولنا بالضرورة كل
من ج ب فنقيضه ليس بالضرورة لا شي من ج ب اي لا يمكن ان يكون بعض ج ب بذلك الامكان دون امكان اخر وقولنا
بالضرورة بعض ج ب يقابله على القياس المذكور ممكن ان لا يكون من ج ب اي الامكان العام وقولنا بالضرورة ليس
بعض ج ب تقابله على ذلك القياس قولنا ممكن ان يكون كل ج ب اي الامكان العام وهذا الامكان لا يلزم سالبة موجبة
ولا موجبة سالبة فاحفظ ذلك ولا تشتبه فيه سهو الاولين في قولنا ممكن ان يكون كل ج ب بل سهو العام يقابله
على سبيل النقيض ليس يمكن ان يكون كل ج ب ويلزمه بالضرورة ليس بعض ج ب وتتميم الباقي من ذلك سائر الاقسام
على القياس الذي استفدته وقولنا ممكن ان يكون كل ج ب بالامكان الخاص يقابله ليس يمكن ان يكون كل ج ب هذا
الامكان ولا يلزمه هذا انه ممتنع ان يكون ذلك اكثر من لزومه انه واجب بل لا يلزمه من باب الضرورة شي فاحفظ
هذا وقولنا ممكن ان لا يكون شي من ج ب هذا الامكان يقابله ليس يمكن ان لا يكون شي من ج ب وكان هذا القائل
يقول بل واجب ان يكون شي من ج ب او ممتنع وكانه يقول بالضرورة بعض ج ب او بالضرورة ليس بعض ج ب
وليس يجتمع هذين امر جامع يمكن في الحال ان اعبر عنه بعبارة ايجابية حتى تكون نقيض السالبة الممكنة موجبة
ثم ما الذي يحوج الى ذلك ومن المعلوم ان قولنا يمكن ان لا يكون في الحقيقة ايجاب هذا واما قولنا ممكن ان يكون بعض
هذا الامكان يناقضه قولنا ليس يمكن ان يكون شي من ج ب اي بل اما ضروري ان يكون او ضروري ان لا يكون وقولنا
ممكن ان لا يكون بعض ج ب يناقضه قولنا ليس يمكن ان لا يكون بعض ج ب اي بالضرورة يكون كل ج ب او بالضرورة
لا يكون شي من ج ب هكذا يجب ان تفهم حال التناقض في ذوات الجهة وتقلل ما تقولون **التفسير** اما منا ان المطلقة
العامة لا يناقضها الا الدائمة فاذا كانت الدائمة نقيضا للمطلقة فالمطلقة تكون نقيضا للدائمة وذلك
ظاهر وهذا تبين ان الشيخ لم يجعل نقيض العرفية عرفية بل مطلقة عامة لانه ذكر ان نقيض الدائمة ما هو نقيض
العرفية وعلمنا ان نقيض الدائمة هي العامة فنقيض العرفية ايضا هي العامة قوله واما قولنا بالضرورة الى اخره
معناه ان الجهات ثلاث لما كان رفع الواحد منها متضمنا للاخرين مثلا اذا رفعنا الوجوب بقي الامتناع
والامكان الخاص وهما داخلان تحت الامكان العام فلا جرم لازم نقيض الضرورة هو الممكنة العامة وقد عرفت ان
القضايا الموجهة تقابلها ما ترفع جهاتها فنقيض بالضرورة كل ج ب ليس بالضرورة ويلزمه بالامكان العام
ليس بعض ج ب واما الامكان الخاص فليس في لفظه ما للنقيض بل احد اجزائه وعرفت ان الامكان العام هو
الذي لا ينعكس سالبه على موجبه يعني لا يلزم من صدق قولنا يمكن ان يكون صدق قولنا يمكن ان لا يكون فان
قولنا يمكن ان يكون قد دخل فيه الواجب فلا يصدق عليه انه يمكن ان لا يكون وكما ان لازم نقيض الضروري هو الممكن
العام فلازم نقيض الممكن العام هو الضروري لان قولنا يمكن يكون متضمنا للواجب والممكن الخاص فاذا ارتفع ارتفعا
ولا يبقى الا الممتنع وقولنا يمكن ان لا يكون متضمن للممتنع والممكن الخاص فاذا كذبا كذبا ولا يبقى الا الواجب
وبعد ذلك فلا فايدة في التطويل بذكر الاقسام واما الممكن الخاص فقولنا ممكن ان يكون نقيضه ليس يمكن ولا يلزمه

انه ممتنع ان يكون اكثر من لزوم انه واجب ليس لزوم الامتناع عند رفع الامكان الخاص اولى من لزوم الوجوب بل ليس له
لزوم معين من باب الضرورة واما ذلك احد نقيضيه يعني ما لا يكون ممكنا فهو اما واجب او ممتنع وبالجملة لما كانت الجهات
ثلثا فعند ارتفاع الواحد يبقى الاثنان فاذا قلنا ليس بممكن فقد ارتفع لنا الامكان فلا جرم بقي الوجوب والامتناع وباقي
الفصل ظاهر **اشارة الى عكس المطلقات** العكس هو ان يجعل المحمول من القضية موضوعا والموضوع
محمولا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحاله وقد جرت العادة بان يبدأ بعكس السالبة المطلقة الكلية
وبين انها منعكسة مثل نفسها والحق انه ليس لها عكس لان من الجمل التي يحتمل فانه يمكن ان يسلب الانسان عن شي
من الضاحكين في وقت ما كان من الاشياء يسلب بالاطلاق عن شي لا موجود الا فيه ولا يمكن سلب ذلك الشي عنه والحجة
التي يحتجون بها لا تلزم الا ان توجد المطلقة على احد الوجهين الاخرين اما انك تلك الحجة كيف هي فهو انا اذا قلنا ليس
ولا شي من ج ب فلزم ان يصدق ليس ولا شي من ب ج المطلقة والا صدق نقيضها وهو ان بعض ب ج المطلقة
فليفرض ذلك البعض شيا معينا وليكن د فيكون د نفسها ج و ب معا فيكون شي مما هو ج هو ب وذلك الشي هو د
المفروض لان عكس الجزئي الموجب اوجبه فانا لم نعلم بعد انعكاس الجزئي الموجب وقد كنا قلنا لا شي مما هو ج ب
هذا محال واما الجواب عنه فهو ان هذا ليس بمحال اذا اخذ السالب مطلقا بحسب عادة العبارة فقط فقد علمت انها
في المطلقة يصدر بان كل واحد يصدق سلب الضحاك بالفعل سلبا مطلقا عن كل واحد من الناس والحاله على بعضهم فاما
واما على الوجهين الاخرين من الاطلاق فان السالبة ينعكس على نفسها لهذه الحجة بعينها واما الحجة المبتدئة لهم من
طريق البيانية التي احدث من بعد المعلم الاول فلا احتاج الى ان نذكرها فانها وان عجبت عالم موزونة وقد بيناها
في كتاب **الشفا** واما الكلية الموجبة فانها لا يجب ان تنعكس كلية فربما كان المحمول اعم من الموضوع ولا يجب
ايضا ان ينعكس مطلقة صرفة بلا ضرورة فانها ربما كان المحمول غير ضروري للموضوع والموضوع ضروري للمحمول
مثل التنفس لنفي الرية من الحيوان فانه وجودي ليس بدايم اللزوم ولكنه ضروري له الحيوان ذو الرية فان كل متنفس
فانه بالضرورة حيوان ذو رية بل انما ينعكس المطلقة مطلقة عامة يحتمل الضرورة لكن الكلية الموجبة يصح
عكسها جزئيا موجبا لا محالة فانه اذا كان كل ج ب كان لنا ان نفرض شيا معينا هو ج و ب فيكون ذلك الشي ب
وذلك الباج وكذلك الجزئية الموجبة تنعكس مثل نفسها فان الكلي والجزئي الموجبتين من المطلقات التي لها من
جنسها نقيض يبرهن على انها تنعكس جزئية من طريق انه ان لم يكن حقا ان بعض ب ج فلا شي من ب ج فلا شي من ج ب
واما الجزئية السالبة فلا عكس لها فانه ممكن ان لا يكون كل ج ب ثم يكون كل ب ج ليس ليس كل ج مثل ان الحيوان
هو انه ليس بعض الناس ضحاكا بالفعل وليس يمكن ان لا يكون شي من الضحاك الا بالفعل انسانا **التفسير** انه ربما اشتبه حرفه
فظن ان جزء المحمول هو المحمول وعند ذلك يقع الغلط كثيرا مثل اذا قيل لا شي من الحايط في الوتد وهو صادق
واذا قيل لا شي من الوتد في الحايط صار كاذبا وانما كذلك لان المحمول في القضية الاولى ليس هو الوتد بل في
الوتد فاذا جعلنا كل ذلك موضوعا استقام العكس وصار هكذا لا شي مما في الوتد بحايط وظاهر ان العكس انما يصح

اذا جعل الموضوع بكليته محمولا والمحمول بكليته موضوعا وقوله مع حفظ الكيفية يعني ان كان الحاصل سلبا كان
عكسه ايضا سلبا وان كان ايجابا كان العكس ايجابا وقوله مع بقاء الصدق والكذب بحاله يريد به ان العكس
يجب ان يكون مثل الاصل في الصدق والكذب ولو لم يكن كذلك لم يسم عكسا بل قلبا واعلم ان هذه الحد مستدرك
لانه حاول تحديد مطلق العكس ثم ذكره حيث لا يتناول الا عكس الحمليات وهذا قد اعترف به اولا ان الشرطيات ايضا
تقبل العكس فتحديد العام بحيث لا يتناول بعض انواعه يكون باطلا بل لو كان يجب ان يقال هو تصيير المحكوم به محكوما
عليه والمحكوم عليه محكوما به حتى لا يتوجه الطعن وقوله وقد جرت العادة بان يبدأ بعكس السالبة المطلقة
الى اخره فاعلم ان القدماء اعتقدوا ان السالبة المطلقة ينعكس مثل نفسها وذلك باطل لانه من الجايز ان
يكون لبعض الموضوعات محمول مفارق اما اخص مثل الكتابة للانسان او مساويه مثل الضحك للانسان او اعم
منه مثل المتحرك للانسان فحينئذ يصدق بالسلب المطلق ان لا شي من الانسان بكاتب او ضاحك او متحرك
ولا يصدق ان لا شي من الكاتب او الضاحك او المتحرك انسان لان كل كاتب وكل ضاحك بالضرورة انسان وبعض
المتحرك ايضا بالضرورة انسان فظهر ان السالبة المطلقة لا تقبل العكس وقوله فربما كان شي من الاشياء
الى قوله سلب ذلك الشي عنه يريد به ان خاصية الشي وهي التي لا توجد الا فيه اذا كانت مفارقة صدق سلبها
عن الشي بالاطلاق ولا يصدق سلب الشي عنها وكيف وهي لا توجد الا فيه واعلم انه لا فايدة في تخصيص
ما ذكر بالخاصية فانا بينا ان العرض العام ايضا كذلك فان المتحرك عرض عام للانسان ثم يصدق سلبه عن
كل الناس عن بعضه فادن تخصيصه غير مفيد وقوله والحجة التي يحتجون بها ليس يلزم الا ان يوجد المطلقة
على احد الوجهين الاخرين فاعلم انه يريد بالوجهين ما اشار اليهما في باب النقيض احدهما تقييد السالبة
في اطلاقها على مفهومها العرفي والثاني تخصيص السلب بوقت معين وقوله واما ان تلك الحجة كيف هي
الى اخره تفسير الحجة هكذا اذا صدق لا شي من الحجارة بانسان وجب ان يصدق لا شي من الناس بحجارة والا
فليصدق نقيضه وهو بعض الانسان حجر وبعد ذلك يمكن تتميم الحجة بطريق ثلثه الاول الطريق وهو
ان نفرض شيا معينا يكون هو موصوفا بالحجرية وبالانسانية فيكون ذلك الانسان حجرا وذلك الحجر انسانا
فيكون بعض الحجارة انسانا وقد كان لا شي من الحجارة بانسان هذا خلف والاعتراض عليه قياس
من الشكل الثالث انا اذا فرضنا شيا معينا هو حجارة وهو انسان انعقد القياس هكذا ذلك المعين حجارة
وذلك المعين انسان ينتج من الشكل الثالث ان بعض الحجارة انسان وقوله فلا نعقد بعض الحجر انسان لان الموجبة
الجزئية تنعكس مثل نفسها وقد كان لا شي من الحجر بانسان هذا خلف وهذا الطريق لا يمكن استعماله فانا لم نعرف
بعد عكس الموجبة الجزئية فكيف يمكن بيان عكس السالبة به والشيخ لما ذكر طريق الاعتراض نبه على انه لا احتياج
الى استعمال الموجب واعلم انه لو بين ذلك باستعمال عكس الجزئي الموجب لم يكن ذلك مفضيا الى الدور
لان عكس الجزئي الموجب لا يتوقف على استعمال عكس هذا السالبة بل يمكن بيانه بالافتراض على ما سياتي فاذن

العلة في الاحتراز عن هذا البيان انهم لما قدموا بيان عكس السالبة استقبحوا ان يحيلوه الى عكس الموجبة التي اخروها
الثاني ان يقول اذا كان بعض الناس حجرا او كان بعض الحجر انسانا فينتج من الشكل الاول ليس كل انسان
بانسان هذا خلف وقوله واما الجواب عنها الى اخره فاعلم ان حوصلة ان يتبين ان هذه الحجة لا تمشي في السالبة
المطلقة لان غاية ما فيها انه لو لم يصدق عكس تلك السالبة وجب ان يصدق الايجاب مع ذلك وقد بينا ان ذلك ليس
بممتنع فان السلب المطلق لا يقتضي الدوام وكذلك الايجاب المطلق ولا تنافي بينهما فان لا شي من الناس بضاحك
مع انه يصدق كل انسان ضاحك وقوله واما على الوجهين الاخرين فاعلم انه لما بين ان الحجة لا تمشي في السالبة
المطلقة بين انها تمشي في العرفية فانا اذا قلنا لا شي من ج ب ما دام ج صدق لا شي من ب ج ما دام ب
والا صدق نقيضه وهو ان بعض ب ج عند كونه ب فلنفرض شيا معينا وليكن د فيكون الباية والجيمية اجتمعا
فيه فيكون بعض ج عند كونه ج ب وقد قلنا لا شي كذلك هذا خلف وقد عرفت ان هذه العرفية يدخل فيها
الضرورية قسم واحد من الوجودية فان كانت السالبة دائمة فلا شك ان عكسها يكون دائما فاما ان كانت وجودية
فزعم صاحب البصاير ان عكسها يكون وجوديا قال انه لو عكسه يكون دايما لكان عكس عكسه وهو الاصل
دايما وقد فرضناه لا دايما هذا خلف ومثاله اذا كان لا شي من الابيض باسود لا دايما بل ما دام ابيض وكذلك لا شي
من الاسود بابيض لا دايما بل ما دام اسود وزعم بعض الافاضل من المتاخرين ان الاكثر على انه لا عكس الوجودية
العرفية مطلقة عرفية والجزم بما قاله هذا المتاخر لانا اذا قلنا لا شي من الكاتب بساكن ما دام كاتبا لا دايما صدق
لا شي من الساكن بكاتب ما دام ساكنا من غير اعتبار شرط اللادوام فيه لان ههنا ذاتان احدهما موصوفة بالساكنية
ما دام موجودا وهو الارض والاخرى موصوفة بها في بعض الاوقات مثل الانسان فكل واحدة منهما ما دامت
موصوفة بالساكنية فلا توصف بالكاتبية فكل واحد منهما وهو الارض لا توصف بالكاتبية دايما والاخرى
وهو الانسان لا توصف بالكاتبية في وقت ما هو وقت كونه ساكنا لا دايما ويجوز ان يزول عنه صفة الساكنية
حتى يوصف بالكاتبية بعد ذلك وبالجملة فالكاتبية والساكنية وصفان متعاندان فقط لكن الكاتبية قد يزول
عن الساكنية والساكنية يزول عن بعض موضوعاتها حتى ثبت الكاتبية ولا يزول عن البعض ابدا فلا يصح الا
فقط وما يدل على ما قلناه ان عكس السالبة الوجودية لو كانت وجودية لم يكن اختلاط الوجودية
والضرورية في الشكل الثاني منتجا لنتيجة ضرورية لكن التالي كاذب على ما يعرفه فالمقدم كاذب ايضا
وستعرف بيان الشرطية في بيان الاختلاطات فظهر ان السالبة الوجودية المنعكسة قد يعكس عرفية
في عكسها ذلك وللشيخ اشارة الى هذا في الشفا فانه قال وهذا العكس يجوز ان يكون كالاصل فانه كما يكون
لا شي من الابيض اسود اي ما دام ابيض كذلك لا شي من الاسود ابيض ما دام اسود فالشيخ اورد هذا المثال
لبيان ان ذلك جائز لا لاجل ان ذلك واجب وصاحب البصاير جعله حجة على وجوبه وهو خطا كما بينه هذا
الفاضل المتاخر وقوله واما الحجة المحوقة لهم الى اخرها فاعلم ان بعضهم حاول حجة اخرى سوى ما ذكره

المعلم الاول وحكايتها في الشفا هذه العبارة ان ج لما كان مباينا لب ومباين المباين مباين ب ايضا مباين لج
فلا شي من ب ج وهذا النظم يحتاج الى انا اذا قلنا لا شي من ج ب فالب مباين لانه مباين للمباين الحيم هو
المباين للمباين فلو وجب في مباين المباين ان يكون مباينا وجب ان يكون الشي مباينا لنفسه ولا جهة مخالفة
المخالفة هو الذي يجب ان يكون مخالفا لنفسه فان اصلحوها وقالوا اذا كان لا شي من ج ب فقد اثبتنا منها
مباينة والمباينة انما يتحقق من الجانبين فكما ان الب مباين لج وجب ان يكون الجيم مباينا لب فعند ذلك نقول
المباينة لفظة مستعملة في المباينة المكانية والزمانية او ماهية او الحقيقة ويستعمل ايضا في كون الشي
مسلوبا عن غيره ومعلوم انه ما اريد بالمباينة هاهنا الا السلب فاذا قلنا لما كان ج مباينا لب وجب ان
يكون ب مباينا لج معناه انه لما كان احدهما مسلوبا عن الاخر وجب ان يكون الاخر مسلوبا عنه وهذا هو
نفس الدعوى لا غير ويكون ذلك مصادرة على المطلوب الاول وقوله واما الكلية الموجبة الى اخره فاعلم
ان في هذا الفصل ثلاث دعاوى احدها ان عكس الكلية لا يجب ان يكون كلية الثاني انه لا يجب ان يكون العكس
كالاصل في الجهة الثالث ان العكس يجب ان يكون مطلقا اما بيان انه لا يجب ان يكون كليا فلان المحمول قد يكون
اعم من الموضوع فيكون اجاد ذلك الخاص موصوفا به لكن لا يكون كل اجاد ذلك العام موصوفا بذلك الخاص
ثم انه اعقب ذلك ببيان انه لا يجب ان يكون العكس كالاصل في الجهة وهو قوله ولا يجب ان ينعكس مطلقة
موجبة بلا ضرورة يعني الوجودية العرفية لا يجب ان يكون عكسها كذلك لان الجائز ان يكون احد الشيئين واجب الثبوت
للاخر والاخر ممكن الزوال عنه فان الكاتب لا يوجد الا في الانسان فالانسان ضروري له فهو غير ضروري للانسان
وكذلك المتنفس بالضرورة يكون حيوانا ذا رية والحيوان ذو الرية ليس بالضرورة متنفسا فان المتنفس
غير دايم بدوام الحيوانية فان نفيها في بعض الاوقات ولما كان عكس الوجودي يكون تارة وجوديا وتارة
يكون ضروريا وجب ان يكون العكس ما يكون مشتركا بينهما وهو المطلق العام وهذا هو المطلوب الثالث
وفيه نظر لان المطلقة العامة مشتملة على الضرورية وعكس الضرورية على الحقيقة باعترافه ممكن عام
فعكس المطلقة التي احد احتمالاته ان يكون ذلك عكسا للضرورية يجب ان يكون ممكنا عاما وكذلك القول في
الوجودية واشار بما ذكره في الافتراض انه اذا كان كل ج ب فبعض ب ج لانا يمكننا ان نعرض شيئا
موجودا فهو موصوف بالبائية والجيمية فبعض ج ب وهو المطلوب فالجواب عنه بان الشيخ معترف
بان عكس الضرورية ممكن عام مع ان ما ذكره جاء هاهنا فبطل هذا الكلام ولما فرغ عن الكلية الموجبة قال
وكذلك الموجبة الجزئية ينعكس مثل نفسها يعني ان الكلية ينعكس جزئية فالجزئية ايضا كذلك وقوله
فان الكلي والجزئي الى اخره فاعلم انه لما بين عكس الموجبة بالافتراض اذا دار بين ذلك ما خلف ايضا لكنه
خصص هذه الحجة بما يكون المحمول فيه دايما بدوام وصف الموضوع وذكر صاحب الشفا يان هذا التخصيص
غير مفيد لان الحجة عامة في كل المطلقات فانا نقول اذا كان كل ج ب فبعض ب ج والا فليصدق نقيضه

وهو لا شي من ب ج دايما فينعكس الى لا شي من ج ب وقد كان كل ج ب هذا خلف واذا كانت الحجة عامة في كل المطلقات
لم يكن لتخصيصه بالعرفية فايدة اللهم الا ان يقال ان فايدة التخصيص ان هذا البيان متوقف على ان عكس السالبة الا
دايمة ذلك لانا ان لم نعكس الموجبة الجزئية فيلزم الدور ولكن يمكن بيان ان عكس السالبة الدايمة دايمة بالافتراض
فلا يلزم الدور قوله واما الجزئية السالبة فلا عكس لها معناه انه يصدق سلب الخاص عن بعض العام ولا يصدق
سلب العام عن بعض الخاص فيصدق قولنا ليس كل حيوان بانسان ولا يصدق قولنا ليس كل انسان بحيوان بل الصادق
سلب ذلك السلب اشارة الى عكس الضروريات واما السالبة الكلية الضرورية فانها تنعكس مثل نفسها
فانه اذا كان بالضرورة ب مسلوبا عن كل ج ثم امكن ان يوجد بعض ب ج ورض ذلك انعكس ذلك وكان بعض ج ب
على مقتضى الاطلاق الذي يعم الضروري وغيره وهذا لا يصدق ولنسبة مع السلب الضروري الكلي بل صدقه معه محال
فما ادى اليه محال وذلك ان عين ذلك بالافتراض بعينه ذلك البعض د فيكون د بعض ج وهو ب فيصادف ب والكلية الموجبة
الضرورية تنعكس على نفسها جزئية موجبة لما بين من حكم المطلق العام لكن لا يجب ان ينعكس ضرورية فانه يمكن
ان يكون عكس الضروري ممكنا فانه يمكن ان يكون ج كالضاحك ضروريا له ب كالانسان وب كالانسان غير
ضروري له ج كالضاحك ومن قال غير هذا واشار خلافه ولا تصدقه فعكسها اذن الامكان العام والموجبة
الجزئية الضرورية ينعكس ايضا جزئية على ذلك القياس والسالبة الجزئية الضرورية لا تنعكس لما علمت
ومثاله بالضرورة ليس كل حيوان انسانا ثم كل انسان حيوان فليس ليس كل انسان حيوانا التفسير اما
السالبة الكلية الضرورية فهي تنعكس مثل نفسها بطريقين الاول الخلف اذا صدق بالضرورة لا شي من ب ج [مثاله بالضرورة لا شي من الصادق عن الضروري]
من ب ج والا فليصدق لازم نقيضه وهو بالامكان العام بعض ب ج فليفرض ذلك الممكن موجودا
فان الذي يمكن وجوده اذا فرض موجودا لم يلزم من ذلك الفرض محال فان الذي لا يوجد الا اذا وجد المحال
يكون محالا فيكون الممكن محالا هذا خلف وظهر ان فرض وجود الممكن لا يلزم منه المحال فاذا فرضنا ان بعض
ب ج بالاطلاق فبعد ذلك تتم الحجة بطريقين الاول ان نعكس الموجبة المطلقة حتى يصير
بالاطلاق بعض ج ب وقد كان بالضرورة لا شي من ج ب هذا خلف واعلم انه يمكن بيان ذلك من وجه
اخر وهو ان يقال فاذا كان بعض ب ج بالامكان العام فبعض ج ب بالامكان العام لان الممكنة العامة
الموجبة تنعكس ممكنة عامة وقد كان بالضرورة لا شي من ج ب هذا خلف لكن الشيخ احترز عن ذلك لاحتياج
بيان عكس الممكنة العامة الى عكس السالبة الضرورية والثاني بالافتراض بان نعين شيئا واحدا يكون فيه
البائية والجيمية فيكون بعض ج ب هذا خلف وقوله والكلية الموجبة الضرورية الى اخره معناه انها
انها لا يجب ان يكون عكسها كليا فلما ذكرناه في المطلقة واما ان هذا العكس لا يحفظ جهة الاصل فقد كان القدما
يعتقدون ذلك وهو باطل لان بالضرورة كل كاتب انسان وليس الانسان كاتبا بالضرورة ولقد كانوا
يعتقدون غير ذلك من وجهين الاول انهم يقولون كما ان كون الانسان كاتبا ممكن فكونه كون الكاتب انسانا

انسانا ممكن لان الكاتب له مفهوم مغاير لمفهوم الانسان مفهوم الكاتب لا يقتضي الانسانية الا لسبب من خارج
فاذن الانسانية بالنسبة الى الكاتب من حيث هو كاتب بالامكان وربما يقولون كما ان كون الكاتب انسانا بالضرورة
فكذلك كون الانسان كاتبا ايضا بالضرورة لان الانسان يجب ان يكون كاتبا ما دام كاتبا وهذان القولان على المراد
ان يقوله ومن قال غير هذا واشار بخلافه فلا تصدقه اما الاول فهو ضعيف لان المعنى يوجب الصفة للموصوف
امتناع خلو الموصوف عنها في جميع زمان وجوده ثم ان الصفة قد يكون داخله وقد يكون خارجة عنه ومعلوم ان
الشي الذي يقال له كاتب فانه يجب ان يكون موصوفا في جميع زمان وجوده بالانسانية وليس يلزم من صدق قولنا
الكاتب من حيث هو كاتب لا يجب ان يكون انسانا صدق قولنا الكاتب لا يجب ان يكون انسانا فان الاول اشارة الى
نفي الوجوب من جهة معينة وليس يلزم من نفي الوجوب بجهة مخصوصة نفي الوجوب مطلقا اذ لا يلزم من نفي
الخاص نفي العام وايضا فاذا قلنا الكاتب من حيث انه كاتب يمكن ان يكون انسانا وجب ان نقول في عكسه الانسان
من حيث انه انسان يمكن ان يكون كاتبا لكنا نعلم ان المراد بقولنا الانسان يمكن ان يكون كاتبا ليس هو ان مفهوم الانسان
لا يقتضي الكاتبية بل ان ذات الانسان يصح عليه ان يكون كاتبا تارة ولا يكون كاتبا اخرى واذا كان كذلك وجب
ان يعتبر مثل هذا الامكان في عكسه حتى يقول ان الكاتب يمكن ان يكون انسانا تارة وان لا يكون انسانا اخرى
وان لم يعتبر تلك الزيادة المذكورة فان لم يعتبر تلك الزيادة في الاصل وتعتبر في العكس عن ذلك مما يكون باطلا ايضا
والجواب الثاني ايضا ضعيف لان قولنا بالضرورة كل كاتب انسان لم يعن في وجوب كونه انسانا ما دام
انسانا فانه لا خلو شي من الممكنات عن هذا الوجوب بل عنينا به ان طبيعة الكاتب ممتنعة الخلو عن وصف الانسانية
في جميع زمان وجوده ومعلوم ان اتصاف الانسان بالكاتبة ليس على هذا الوجه فظهر ان هذه الاعذار باطلة
متكلفة فاذن عكس الموجبة الضرورية ممكنة عامة هذا ما ذكره في هذا الكتاب وفي الشفا انه مطلقة عامة
والحق ما في هذا الكتاب لان العكس قد يكون ضروريا وقد يكون ممكنا لم يدخل ابدا في الوجود مثل انا نقول بعض
الناس كاتبا في مدة وجوده والمشترك بين الضروري والممكن الخاص هو الامكان العام لا المطلق العام فان من شرط
المطلق العام ان يكون قد دخل في الوجود ولو في وقت واحد وقوله والموجبة الجزئية الضرورية لا ينعكس
لما علمت ومثاله بالضرورة ليس كل حيوان انسانا ثم كل انسان حيوان فليس ليس كل انسان حيوانا هذا ظاهر
لا يحتاج الى الشرح اشارة الى عكس الممكنات واما القضايا الممكنة فليس يجب لها عكس في السلب فانه
ليس اذا لم يمتنع بل ان يكون لا شي من الناس يكتب يجب ان يمكن ولا يمتنع ان لا يكون احد ممن يكتب انسانا او بعض من
يكتب انسانا وكذلك هذا المثال بين الجلاء في الممكن الاخص والخاص فان الشي قد يجوز ان ينفى عن شي وذلك الشي لا
يجوز ان ينفى عنه لانه موضوعه الخاص الذي لا يعرض الا له فاما في الايجاب فيجب لها عكس ولكن ليس يجب
ان يكون في الممكن الخاص مثل نفسه ولا تستمع الا من يقول ان الشي اذا كان ممكنا غير ضروري لموضوعه ان موضوعه
يكون كذلك له وتامل المتحرك بالارادة كيف هو من الممكنات للحيوان كيف الحيوان ضروري له ولا يلتفت

[حاشية: الصفة اعم من ان تكون]

ولا يلتفت الى الظنيات قوم فيه بل كل اصناف الامكان ينعكس في الايجاب بالامكان العام فانه اذا كان كل ج ب
بالامكان او بعض ج ب بالامكان فبعض ب ج بالامكان العام والا فليس يمكن ان يكون شي من ب ج فبالضرورة على ما
علمت لا شي من ب ج هذا خلف وربما قال قائل انا بالكم لا نعكس السالبة الممكنة الخاصة وقوتها
قوة الموجبة ما علمت فنقول ان السبب في ذلك انا اعني الموجبة انما ينعكس الى موجب من باب الممكن الاعم فلا يحفظ
الكمية ولو كان يلزم عكسها من الممكن الخاص لا مكن ان تقلب من الايجاب الى السلب فتعود الكمية في العكس لكن
ذلك غير واجب وقوم يدعون للسلب الممكن للسالب الجزئي عكسا بسبب انعكاس الموجب الجزئي الذي في قوته وسلم
ان ذلك يكون خاصا ايضا ويعود الى السلب فظنهم باطل وقد حققته مما سمعته ومن هذا المثال قولنا يمكن ان يكون
بعض ما هو متحرك ليس بانسان التفسير اما القضايا الممكنة فليس يجب لها عكس في السلب فانه ليس اذا صدق
بالامكان العام او الخاص او الاخص لا شي من الناس بكاتب يجب ان يصدق ما خذ تلك الامكانات لا شي من الكاتب
بانسان اما في الايجاب فيجب لها عكس ولكن ليس يجب في الممكن الخاص ان يكون مثل نفسه اذ من الجائز ان
ان يكون شيئان احدهما يكون ضروريا للاخر والاخر لا يكون ضروريا له على ما سبق في باب الضرورة والقدما
يزعمون ان عكس الممكن الخاص يجب ان يكون ممكنا خاصا ويعتذرون هاهنا بالعذرين المذكورين في باب عكس الضروري
الموجب ولما برهن على انه لا يجب ان يكون ممكنا خاصا برهن على انه لا بد من الممكن العام لانه اذا صدق
بأي امكان كان كل ج ب صدق بعض ب ج بالامكان العام والا فليصدق لازم نقيضه وهو بالضرورة لا
شي من ب ج فينعكس بالضرورة لا شي من ج ب وكان ذلك بالامكان هذا خلف وباقي الاشارة غني عن
التفسير وهذا اخر الكلام في النهج الخامس النهج السادس في القضايا من جهة ما تصدق بها ونحوه
اشارة اصناف القضايا المستعملة فيما بين القايسين ومن يجري مجراهم اربعة مسلمات ومظنونات
وما معها ومشبهات بغيرها ومخيلات فالمسلمات اما معتقدات واما ماخوذات والمعتقدات
اصنافها ثلثة الواجب قبولها والمشهورات والوهميات والواجب قبولها اوليات ومشاهدات
ومجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات وقضايا قياساتها معها فلنبدأ بتعريف الواجب
قبولها وانواعها من هذه الجملة التفسير ذكر الشيخ تقسيما حصر مواد الحجج وذلك التقسيم ليس منحصرا
دايرا بين النفي والاثبات بل هو اجمال ضم بعضها الى بعض وترتب الجانبات منها والا فالتقسيم الغير
المنحصر ما تعدد هاهنا فلا اجل ذلك اكتفينا بما قاله ولا ندخل في شرح تلك الاقسام قال الشيخ
فاما الاوليات فهي القضايا التي توجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته لا لسبب من الاسباب الخارجة
عنه فانه كلما وقع للعقل التصور لحدودها بالكنه وقع له التصديق فلا يكون للتصديق فيه توقف
الا على وقوع التصور والفطانة للتركيب ومن هذا ما هو جلي للكل لانه واضح تصور الحدود ومنه ما ربما
خفي وافتقر الى تامل لخفاء في تصور حدوده فانه اذا التبس التصور التبس التصديق وهذا القسم لا يتوعر

[حاشية: اي الجزئية ... الجزئي]

على الاذهان المشتغلة النافذة في التصور والتفسير العلم هو ان يحصل في الذهن صورة مطابقة للمعلوم الخارجي فقد
عرفت ان ثبوت المحمول للموضوع في الوجود الخارجي قد يكون بواسطة وقد يكون بغير واسطة وكلما لا يكون بواسطة
لا يتوقف على توسط امر ثالث فيكون حكم الذهن بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع لا يكون متوقفا على الشعور
بالثالث متوسط والا كان في ذلك جهلا بل كما ان اتصاف احدهما بالاخر لنفس حقيقتيهما كذلك حصول ماهيتيهما في
الذهن الحكم بانتساب احدهما الى الاخر لان ذلك الانتساب حكم لا بد له من علة واذا لم يكن هناك متوسط بالث
كان ذلك معلولا لحقيقتيهما وتصورهما تصور العلة يوجب تصور المعلول فكما ان ذلك المحمول في الخارج غير محمول بتوسط
بل هو محمول حملا اوليا فكذلك في الذهن يجب ان لا يكون بتوسط شيء اخر بل يكون محمولا عليه حملا اوليا فعلى هذا كل
ما كان محمولا على الشيء في الخارج حملا اوليا فهو ايضا في الذهن كذلك وبالعكس ولكن هذا انما يجب اذا حصل
تصور الموضوع والمحمول على الكمال والتمام واما اذا لم يكن كذلك بل انما عرفا من جهة بعض اللوازم لم يجب ما
قلناه لان علة ذلك الحمل هي حقيقة الموضوع والمحمول فاذا لم يحصل تصور حقيقتيهما بل المعلوم منهما بعض لوازمهما
ولوازمهما فالعقل لم يعرف من جهة عليتها بل من الجهة الاخرى عن الموثرية فلا جرم لا يجب حصول التصديق
فعلى هذا من الاوليات ما هو اولى للكل وهو الذي يكون تصور طرفي الموضوع والمحمول حاصلا للكل مثل قولنا
الشيء لا يخلو عن النفي والاثبات ومنه ما لا يكون بينا للكل مثل قولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية
فانه لكن ربما يشتبه على البعض لان تصوره بمفرده غير حاصل بالتمام قال الشيخ واما المشاهدات
فكالمحسوسات وهي القضايا التي انما يستفاد التصديق بها من الحس مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة
وحكمنا بان النار حارة وكقضايا اعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس مثل معرفتنا بان لنا فكرة وان لنا خوفا
وغضبا وانا نشعر بذواتنا وافعال ذواتنا التفسير قد بينا ان المحمول الذي يكون حمله اوليا في نفس الامر فانه
لا بد وان يكون حمله اوليا في الذهن فاما الذي لا يكون حمله اوليا في نفس الامر فانه يستحيل ان يكون اوليا في
الذهن لان المحمول من حيث هو هو ممكن الحصول فاذا التفت اليه من حيث هو هو وجب ان يعتقد فيه الامكان
حتى يكون ذلك الاعتقاد مطابقا للمعتقد والممكن من حيث هو ممكن لا يجب ان يكون حاصلا فاذن الالتفات اليه
من حيث هو هو لا يوجب العلم بحصوله بل انما يعلم حصوله من العلم بسببه وذلك ليس هو ذات الموضوع وحده
والا لكان ذلك المحمول غنيا عن الواسطة في ثبوته للموضوع بل بسبب تلك الواسطة فاذن ذلك المحمول
لا يعلم حصوله الا من جهة العلم بتلك الواسطة وظاهر ان المحمول الذي لا يكون اوليا في استحالة ان يكون لطنا
عند العقل ثم انه ربما اتفق الاحساس بثبوت ذلك المحمول لجزئيات ذلك الموضوع وحصل في النفس لذلك عقد
قوي لكنه لا يفيد اعتقادا كليا لان الاحساس انما يكون بالجزئيات دون الكليات فالحس لا يفيد اعتقادا كليا
يقينا قط الا اذا اعتضده العقل بالحكم الكلي بكون النار محرقة والشمس نيرة غير مستفاد من الحس وحده
وكيف والحس لا سبيل له الا الى ادراك هذه النار في هذا الوقت في هذا المحل فاما الحكم الكلي فانما يحصل ابتداء

اخره لعل تلك الاحساسات الجزئية سبب لاستعداد النفس لقبول ذلك العقد الكلي من المبادي الفائضة ولان ادراك
الحس لا يفيد الكلي اخره الشيخ عن ذكره الاوليات وايضا فلان الحس لا يفيد الاعتقاد المطابق للخارج الا اذا
تايد بحكم العقل ولذلك فان الحس قد يدرك الكبير صغيرا من البعيد والصغير كبيرا في الماء والساكن متحركا كالارض
لمن في السفينة من جهة حركة الساحل والمتحرك ساكنا كما في الظل ولولا فصل العقل وتمييزه بين الحق والباطل
من ذلك لاختلط الصواب بالغلط واذا لا مدخل للحواس عن تثقيف العقل وجب تقديم عليها
واما قوله كقضايا اعتبارية بمشاهدة قوى اخر يريد به ان الذي يحكم فينا بان لنا فكرا وذكرا وشهوة
وغضبا ليس من قبيل الحواس بل نفسنا الناطقة هي الحاكمة بذلك ولما كان المدرك للمحسوسات هو
هو جوهر النفس بل قوى حسانية هي من شعب النفس لا جرم جعل المدرك للمحسوسات غير المدرك
لهذه الامور فان قيل لم اخر الشيخ هذا الصنف من القضايا على الاوليات فنقول لان كل واحد
قضية كلية لا يتوقف تصديق النفس بها الا على تصور موضوعها ومحمولها على الوجه الكلي وهذا الصنف
من القضايا ليست من قبيل الكليات وايضا فالتصديق بها لا يتوقف على تصور طرفيها اولا فان علم الانسان
بالمه لا يتوقف على تصوره لحقيقة الالم اولا بل على نفس حصول الالم فيه سواء كان متصورا لحقيقة الالم
او لم يكن فظهر الفرق بين هذا الباب وبين الاوليات قال واما المجربات فهي قضايا واحكام تتبع
مشاهدات منا تتكرر فيفيد اذكارا بتكررها فيتاكد منها عقد قوي لا شك فيه وليس على المنطقي
ان يطلب السبب في ذلك بعد ان لا يشك في وجوده فربما اوجبت التجربة قضاء جزما وربما اوجبت
قضاء اكثريا ولا تخلو عن قوة قياسية خفية تخالط المشاهدات هذا مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مولم
وانما يعتقد التجربة اذا امنت النفس كون الشيء بالاتفاق فتنضاف اليه احوال الهيئة فتنعقد
التجربة التفسير لسائل ان يسال فيقول حاصل التجربة هو الحكم الكلي بثبوت محمول الموضوع لمشاهدة
ذلك في امور جزئية وهذا هو الاستقراء والاستقراء كما سياتي لا يفيد العلم فكيف جعلتم التجربة مفيدة
لليقين فنقول الفرق بين التجربة والاستقراء ان المشاهدات الجزئية اذا جعلت حجة على الحكم
الجزئي كان ذلك استقراء واما اذا انضم اليها قياس اخر كان ذلك تجربة مثاله ان السقمونيا اذا عرض
له اسهال الصفراء وشوهد ذلك على سبيل التكرار ثم عرف ذلك بالعقل انه ليس اتفاقيا فان الاتفاق
لا يكون دائما ولا اكثريا عرف ان ذلك من افعال السقمونيا واذ ليس ذلك اختيارا عرف انه يجب ان
يكون طبيعيا واذ ليس ذلك عن جسميته والا لشاركه الاجسام في ذلك الفعل عرف ان ذلك عن قوة
حاصلة فيه فحينئذ تقضي بان السقمونيا الذي في بلادنا تسهل الصفراء اذا كان المنفعل مستعدا
فالمفيد لهذا الحكم ليس مجرد المشاهدات الجزئية بل المشاهدات الجزئية اذا انضاف اليها القياس المذكور
افادا اليقين فاما اذا اقتصر على المشاهدات في بيان الحكم الكلي كان ذلك استقراء وهو لا يفيد اليقين ولقائل

ان يقول انا لو توهمنا ان لا ناس الا في بلاد السودان فلا تكرر على الحس انسان الا اسود فهل يوجب ذلك
ان يقع الاعتقاد بان كل انسان اسود فان لم يقع فلم صار يكون يوقع ويكون ولا يوقع وان وقع حصل وصار
التجربة غير موثوق بها فنقول التجربة لا يفيد علما كليا مطلقا بل بشرط وهو ان هذا الشيء الذي تكرر على
الحس في الناحية التي معها تكرر الاحساس يلزمه الاثر المخصوص في الاكثر فيكون كليا بهذا الشرط لا كليا
مطلقا وعلى هذا الولادة اذا اخذت من حيث هي ولادة عن ناس سود او عن ناس في بلاد كان الحكم الاكثري
والحكم بتلك الاكثرية بعد دائم غير متغير فاما اذا اخذت من حيث هي ولادة عن ناس فقط لم تكن التجربة مفيدة
فان تلك التجربة كانت في ناس سود في بلاد مخصوصة والناس المطلقون غير الناس السود ولهذا السبب يقع الغلط
كثيرا في التجربة لاجل اخذنا ما بالعرض مكان ما بالذات فان الشيء اذا كان يوجد عند وجوده امر فان كان ذلك
الاثر عن وصف عام والوصف العام مفارق للوصف الخاص فالوصف الخاص ايضا مفارق للحكم وان كان ذلك
لوصف مساو ووصفه الخاص المساوي مفارق للحكم وان كان لوصف خاص اخص من الطبيعة التي للشيء
فذلك الوصف الخاص عسى ان يكون هو الذي يكون علينا في امتحاننا ويكون في ذلك ما يلزم الكلية المطلقة
ويجعلها ايه اخص من الكلية المطلقة ويكون العقل عرض له مغلطا لنا في التجربة فان مثل ذلك وان
كان لنا سبيل الى ان الشيء لعلة او ينفعل كما كل لم يكون لنا سبيل الى ان كلما يوصف بذلك الشيء يفعل ذلك الامر
فظهر ان الاحساس بالجزئيات اذا انضم اليه القياس المذكور لم يفد اليقين الكلي بل افاد اليقين بالكثرة وكذلك
الحكم في البلاد التي كان فيها الاحساس بذلك فاذا اخذ مع هذه القيود كانت التجربة تفيد الحكم الدائم
فان اكثرية ذلك الحكم حكم دائم وان اخذ لا مع هذه القيود لم تكن التجربة مفيدة لليقين بل ربما افادت
ظنا غالبا فان كان ضرب من التجربة يتبعه يقين كلي حتم على غير الشرط المذكور فيشبه ان يكون
وقوع ذلك اليقين ليس عن التجربة بما هي تجربة بل عن السبب المباين الذي يفيد اليقين وهو العقل الفعال
ويكون التجربة كالمعد وليس ايضا ذلك المعد الملزم الذي هو القياس بل معد فقط والفرق بين
المحسوس والمستقرى والمجرب ان الحس لا يفيد رايا كليا وهذان قد يفيدان والفرق بين المستقرى والمجرب
ان المستقرى لا يوجب يقينا كليا اصلا بل ظنا غالبا والمجرب يوجب كلية بالشرط المذكور لاعتضاد
التجربة بالقياس قال وما يجري مجرى المجربات الحدسيات وهي قضايا مبدا الحكم فيها حدس
من النفس قوي جدا فزال معه الشك واذعن له الذهن فلو ان جاحدا جحد ذلك لانه لم يتول الاعتبار الموجب
لقوة ذلك الحدس او على سبيل المذاكرة لم يتات ان يحقق له ما يحقق عند الحادس مثل قضايانا ان نور القمر
من الشمس لهيات تشكل النور فيه وفيها ايضا قوة قياسية وهي شديدة المناسبة للمجربات التفسير
استعداد النفس لاكتساب التصورات والتصديقات يسمى ذهنا وجودة ذلك الاستعداد يسمى فهما
وجودة حركة النفس الى اقتناص الحدود الوسطى من تلقاء نفسها يسمى حدسا وهذه القسم شديدة المناسبة

للمجربات لانا اذا شاهدنا اختلاف شكل النور في القمر عند اختلاف اوضاعه من الشمس وضممنا اليه القياس
المذكور من ان ذلك لو كان اتفاقيا لما كان دائما عرفنا انه من الانوار الفائضة عن جوهر الشمس فظاهر ان
التجربة كما انها تتم بالمشاهدة وقياس فكذلك هذه الحدسيات لكن الشكل هو الفرق بينهما والمكرر فيهما ان
تعاقب اختلاف تشكل نور القمر عند اختلاف اوضاعه من الشمس لا يتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يعرف
بواسطة ذلك المطلوب بل قوة الدليل والعلامة لذلك حاصل في نفسه من تنبه له عرف منه ان نور القمر
مستفاد من الشمس فاما حصول الاسهال من السقمونيا فانه موقوف على ان يتناوله الانسان باختياره
حتى يظهر عنه بعد ذلك الاسهال فكلما كان يعرف المطلوب موقوفا على فعل الانسان فذلك يسمى تجربة وما لا
يكون كذلك بل يكون في ذلك الدليل حاصلا الا انه موقوف على تنبه المتنبه له فهو يسمى حدسا ثم نقول
ان قولنا كان اختلاف نور القمر عند اختلاف قربه وبعده من الشمس يستحيل ان يكون الا اذا كان نور القمر
مستفادا من الشمس والعلم بذلك ضروري دخل ذلك في الاوليات وان لم يكن كذلك فلا بد من البرهان
فلا يكون من مبادي البرهان بل من الامور المطلوبة بالبرهان ثم ان ابن الهيثم المهندس بين في رسالته معا ان هذه
المقدمة غير واجبة قال ولذلك القضايا المتواترية وهي التي تسكن اليها النفس سكونا تاما يزول
معه الشك لكثرة الشهادات مع امكانه بحيث يزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق
والتواطؤ وهذا مثل اعتقادنا بوجود مكة ووجود جالينوس او اقليدس وغيرهم ومن حاول ان يحصر
هذه الشهادات في مبلغ عدد فقد احال فان ذلك ليس متعلقا بعدد يوثر النقصان والزيادة فيه وانما
المرجع فيه الى مبلغ يقع معه اليقين فاليقين هو القاضي بتوافي الشهادات لا عدد الشهادات وهذه
ايضا لا يمكن ان يقنع جاحدها او يسكت بكلام التفسير الاخبار اذا تطابقت وتوافقت وعلمنا ان
المخبرين لم يلق بعضنا وليس هناك احتمال المواطاة والموافقة على الكذب فعند ذلك يحصل اليقين بموجب
اخبارهم ولما كانت الاخبار لا تفيد اليقين الا عند الجزم بانها ليست من الاكاذيب وذلك الجزم تارة
يحصل من كثرة المخبرين وتارة من سائر القرائن لا جرم بطل قول من قال ان لتلك الشهادات عددا معينا
اذا بلغت اليه افادت اليقين فاذا لم يبلغ لا يفيد فانه ربما انضمت القرائن الى عدد فيفيد اليقين ثم يوجد
بعد ذلك العدد خاليا عن تلك القرائن فلا يفيد فاذن الحق ما ذكره الشيخ من ان حصول اليقين يعرف
حصول العدد لا ان حصول العدد يعرف حصول اليقين واعلم ان المتواترات والمجربات والحدسيات
وان كانت مفيدة لليقين على الوجه المذكور لكن لا يمكن اثباتها على المنكر لانها انما تفيد اليقين لقرائن لا
تنضبط ولا يمكن حصرها وذكرها على المنكر فيتعذر الاحتجاج بها قال واما القضايا التي قياساتها معها
فهي قضايا انما يصدق بها لاجل وسط لكن ذلك الوسط ليس مما يعزب عن الذهن فيحوج فيه الذهن الى
طلب بل كلما اخطر حدي المطلوب بالبال اخطر الوسط بالبال مثل قضائنا بان الاثنين نصف الاربعة فقد

استغنينا عن الوسط بعد ما اصناف القضايا الواجب قبولها من جملة المعتقدات من جملة المسلمات التفسير
انك قد عرفت ان كل محمول لا يكون بينه وبين موضوع واسطة فانه ما لم يحصل للعقل شعور بتلك الواسطة امتنع منه
الحكم الجزم بحمل ذلك المحمول على ذلك الموضوع لكن ربما تكون تلك الواسطة حاضرة عند العقل لا يحتاج في اقتناصها
الى كسب وطلب فحينئذ يحكم الذهن بحمل ذلك المحمول على ذلك الموضوع لاجل ذلك الوسط فيكون ذلك في الحقيقة
قياسا حاضرا في الذهن غنيا عن الكسب والطلب فاذا علمنا ان الاربعة زوج فالاربعة لاجل انها منقسمة بمتساويين
صارت موصوفة بالزوجية فالانقسام بالمتساويين متوسط بين الاربعة والزوجية وهو حاضر في الذهن
فاذا اخطر بالبال الموضوع وهو الاربعة والمحمول وهو الزوجية والوسط حاضر وهو الانقسام بالمتساويين حكم
الذهن حينئذ بان الاربعة زوج لاجل الواسطة المذكورة والدليل على ان حمل الزوجية على الاربعة متوسط
الانقسام بالمتساويين انا متى جهلنا ذلك جهلنا الزوجية وذلك مثل شككنا في ان المائة والستين هل
هي زوج ام لا شككنا انه هل ينقسم بمتساويين ام لا ومتى علمنا ذلك علمنا الزوجية فظهر ان الزوجية ليست
من المحمولات التي لا يحتاج بينها وبين الموضوع واسطة والسر فيه ما مر ان الشيء ذا السبب لا يعلم بالحقيقة الا من
جهة العلم بسببه قال واما المشهورات من هذه الجملة فنعني بها ايضا هذه الاوليات ونحوها مما يجب
قبوله لا من حيث هي واجب قبولها بل من حيث عموم الاعتراف بها ومنها الآراء المسماة بالمحمودة وربما خصصناها
باسم المشهورة اذ لا عمدة لها الا الشهرة وهي آراء لو خلي الانسان وعقله المجرد ووهمه وحسه
ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها ولم يمل الاستقراء بظنه القوي الى حكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع
اليها ما في طبيعة الانسان من الرحمة والخجل والانفة والحمية وغير ذلك لم يقض بها الانسان طاعة لعقله
او وهمه وحسه مثل حكمنا ان سلب مال الانسان قبيح وان الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه ومن هذا الجنس
ما يسبق الى وهم كثير من الناس وان صرف كثيرا منهم عنه الشرع من قبح ذبح الحيوان اتباعا لما في الغريزة
من الرقة لمن يكون غريزته كذلك وهم اكثر الناس وليس شيء من هذا يوجبه العقل الساذج ولو توهم الانسان
نفسه وانه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع ادبا ولم يطع انفعالا نفسانيا او خلقيا لم يقض في امثال
هذه القضايا بشيء بل امكنه ان يجهله ويتوقف فيه وليس كذلك حال قضائه بان الكل اعظم من الجزء وهذه
المشهورات قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة فاذا كانت صادقة ليست تنسب الى الاوليات ونحوها
لم تكن بينة الصدق عند العقل الاول الا بنظر وان كانت محمودة عنده والصادق غير المحمود كذلك الكاذب
غير الشنيع ورب شنيع حق ورب محمود كاذب فالمشهورات اما من الواجبات واما من التاديبات
الصلاحية وما يتطابق عليه الشرائع الالهية واما خلقيات واما انفعاليات واما استقرائيات وهي
اما بحسب الاطلاق واما بحسب صناعة وملة التفسير المشهورات قد تشبه الاوليات ووجه الفرق
ظاهر فان الاولي هو الذي يكون حمله على موضوع في الوجود من جهة الاولي لا ثانيا اي لا يكون حمله بتوسط

فان المحمول على غيره بتوسط شيء آخر كان حمله بعد حمل ذلك الشيء فلا يكون حمله عليه اولا بل ثانيا وهذا انما
يظهر اذا لم يكن للعقل في ذلك الحكم موجب الا مجرد حضور طرفي الموضوع والمحمول اما اذا كان هناك
اسباب اخر من الرقة والانفة والحمية او العادة او الحمل على النظام الكلي والمصلحة العامة فحينئذ
لا يعرف ان الموجب لحكم العقل بذلك هو نفس حضور طرفي الموضوع والمحمول او تلك الاسباب الاخر فاذا
اردت ان تميز ذلك فعليك ان تقدر نفسك كانك خلقت في هذه الحالة ولا تلتفت الى مقتضيات العادات
واحكام سائر القوى من الرقة والرافة وجردت عن كل ما تعودته والفته من القضايا المصلحية ثم
عرضت على نفسك حينئذ طرفي الموضوع والمحمول فان كان نفس حضورهما يوجب حكم العقل بتلك النسبة
كانت القضية اولية والا كانت مشهورة وهو مثل قولنا الكذب قبيح فان السبب في شهرته تعلق المصلحة
العامة به وقولنا ان الايلام قبيح والسبب فيه هو الرقة والدليل على ان ذلك ليس من الاوليات انا عند
الغرض المذكور اذا عرضنا على العقل ان الشيء لا يخلو عن النفي والاثبات وعرضنا عليه ان الكذب قبيح
وجدنا العقل جازما بالاول متوقفا في الثاني فعرفنا ان ذلك ليست من المحمولات الاولية ثم ان المشهور
قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا والصادق قد يكون اوليا وقد لا يكون بل يحتاج في اثباته الى البرهان
فان كل اولي لا بد وان يكون مشهورا الكلية لا ينعكس نعم هذا السبب في الشهرة اما كونه اوليا او تعلق
النظام الكلي به او الانفعالات النفسانية مما ذكرناه او الاستقراء الحاصر فان في كل مذهب امورا
مشهورة عند اهله قال واما القضايا الوهميات الصرفة فهي قضايا كاذبة الا ان الوهم الانساني
يقضي بها قضاء شديد القوة لانه ليس يقبل ضدها ومقابلها بسبب ان الوهم تابع للحس فما لا يوافق المحسوس
لا يقبله الوهم ومن المعلوم ان المحسوسات اذا كانت لها مبادي واصول كانت تلك قبل المحسوسات ولم يكن
محسوسة ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات فلم يمكن ان يتمثل ذلك الوجود في الوهم ولهذا
فان الوهم نفسه وافعاله لا يتمثل في الوهم ولهذا كثيرا ما يكون الوهم مساعدا للعقل في الاصول التي تنتج
وجود تلك المبادي فاذا تعديا معا الى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلم موجبه وهذا الضرب
من القضايا اقوى في النفس من المشهورات التي ليست باولية وكاد يشاكل الاوليات ويدخل في المشبهات
بها وهي احكام للنفس في امور متقدمة على المحسوسات او اعم منها على نحو ما يجب ان يكون لها او على نحو
ما يجب ان يكون على نحو ما يجب ان يكون او يظن في المحسوسات مثل اعتقاد المعتقد انه لا بد من خلاء ينتهي
اليه الملا اذا تناهى وانه لا بد في كل موجود ان يكون مشارا الى جهة وجوده ومنه الوهميات لولا مخالفة
السنن الشرعية لها كانت تكون مشهورة وانما يثلم في شهرتها الديانات الحقيقية والعلوم الحكمية ولا
يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك لشدة استيلاء الوهم على ما يدفعه الوهم ولا يقبله اذا
كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر وهو مع انه باطل شنيع لا يكاد يكون الاوليات والوهميات

ليس للشهرة

الاوليات اعم من غيرها مشهورة ولا ينعكس وقد فرغنا من اصناف المعتقدات من جملة المسلمات التفسير الوهميات
هي القضايا الكاذبة التي يقضي بها الوهم في غير المحسوسات فان الوهم تابع للحس فيكون قضاؤها في غير المحسوس
كاذبا وانما يعرف كذب الوهم من وجوه الاول انه ينكر موجودا غير محسوس ثم انه يساعد على حمله المقدمات الموجبة
لذلك الموجود ولو كان حكمه الاول صادقا لما علم يوجب نقيض حكمه الثاني ان ذاته ونفسه غير محسوس مع انه موجود
وكان حكمه بان كل موجود محسوس كاذبا فان قيل هذه القضايا شبيهة بالاوليات في قوتها وظهورها ثم انه يحكم
بالعقل كذبها فادون هذه المبادي لا يعرف حقيقتها ولا يميز خطاؤها عن صوابها الا بعد التامل في الفكر ويكون الخطا
فيكون ورد اقول الجزم باثبات المحمول للموضوع قد يكون لمجرد حضور صورتيهما في الذهن وقد يكون
بسبب آخر مثل الحس او الوهم او العادات او الانفعالات فان كان ذلك الحمل لذاتيهما كان مجرد حضورهما كافيا
في حصول تلك النسبة فيكون الاولية الذهنية مطابقة للاولية الخارجية وان لم يكن كذلك بل السبب فيه شيء
مما ذكرناه لم يجب ان يكون ذلك الجزم يقينيا وكيف والوهم عاجز عن ادراك ما ليس بمحسوس وحكم الحاكم فيما لا يدركه
ولا يحيط به لا يكون في محل الوثوق والصواب وما في البحث غني عن الشرح قال واما المأخوذات
فمنها مقبولات ومنها تقريريات فاما المقبولات من جملة المأخوذات فهي آراء ماخوذة من جماعة كثيرة
من اهل التحصيل او من نفر او من امام يحسن الظن به واما التقريريات فانها المقدمات الماخوذة بحسب
تسليم المخاطب او التي يلزم قبولها والاقرار بها في مبادي العلوم اما مع استنكار ما ويسمى مصادرات واما
مع مسامحة ما وطيب نفس ويسمى اصولا موضوعة ولهذا موضع مستطر واما المظنونات فهي اقاويل
وقضايا وان كان يستعملها المحتج جازما فانه انما يتبع فيها مع نفسه غالب الظن من غير ان يكون جزم
العقل منصرفا عن مقابلها وصنف من جملتها المشهورات بحسب بادي الراي غير المتعقب وهي التي تعرض
الذهن يشتغل عن ان ينظر الذهن لكونها مظنونة او لكونها منافية للشهرة الى باقي الحال وكان النفس تذعن
لها في اول ما تطلع عليها فان رجعت الى ذاتها عاد ذلك الاذعان ظنا او تكذيبا واعني بالظن هاهنا ميلا
من النفس مع شعورها بامكان المقابل ومن هذه المقدمات قول القائل انصر اخاك ظالما او مظلوما وقد يدخل
المقبولات في المظنونات اذا كان الاعتقاد من جهة ميل النفس يقع هناك مع شعور بالمقابل واما
المشبهات فهي التي تشبه شيئا من الاوليات ومما معها او المشهورات ولا يكون هي باعيانها وذلك لا
يكون اما بتوسط اللفظ واما بتوسط المعنى والذي يكون بتوسط اللفظ فهو ان يكون اللفظ فيها واحد المعنى
مختلفا وقد يكون المعنى مختلفا بحسب وضع اللفظ في نفسه كما يكون في المفهوم من لفظ العين وربما خفي
ذلك جدا كالخفي في النور اذا اخذ تارة بمعنى المبصر واخرى بمعنى الحق عند العقل وقد يكون بحسب ما يعرض للفظ
في تركيبه اما في نفس تركيبه مثل قول القائل غلام حسن بالشكلين او بحسب اختلاف دلالة حروف الصلة
فيه التي لا دلالة لها بانفرادها بل انما تدل بالتركيب وهي الادوات باصنافها مثل ما يقال ما يعلم الانسان فهو كما

فهو كما يعلمه فتارة هو يرجع الى ما يعلم وتارة الى الانسان وقد يكون بحسب ما يعرض للفظ من تصريفه وقد يكون على
وجوه اخرى قد بينت في مواضع اخر من حقها ان تطول فيها الفروع وتكثر واما الكاين بحسب المعنى فمثل ما يقع
بسبب ايهام العكس مثل ان يوجد كل ثلج ابيض فيظن ان كل ابيض ثلج وكذلك اذا اخذ لازم الشيء بدل الشيء فيظن
ان حكم اللازم حكمه مثل ان يكون الانسان يلزمه انه متوهم فيظن ان ما يلزمه انه مكلف مخاطب فيتوهم ان كل
ما له وهم فطنه ما هو مكلف وكذلك اذا وصف الشيء بما وقع منه على سبيل العرض مثل الحكم على السقمونيا
بانه مبرد اذا شبه ما يبرد من جهة وكذلك اشياء اخر يشبه هذه وبالجملة كل ما يتروج من القضايا على انه
بحال يوجب تصديقا لانه شبيه او مناسب لما هو بتلك الحال او قريب منه فهذه هي المشبهات اللفظية والمعنوية
وقد بينت المخيلات واما المخيلات فهي قضايا تقال لا للقبول فيؤثر في النفس تاثيرا عجيبا من قبض وبسط وربما زاد
على تاثير التصديق وربما لم يكن معه تصديق مثل ما يفعله قولنا وحكمنا في النفس ان العسل مرة متهوعة على
سبيل محاكاة للمرة فتاباه النفس وتنقبض عنه واكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه وعما يذرونه
اقداما واحجاما صادرا عن هذا النحو من حركة النفس لا بسبيل الروية ولا الظن والمصدقات من الاوليات
ونحوها والمشهورات قد تفعل فعل المخيلات من تحريك النفس او قبضها او استحسان النفس لورودها
عليها لكنها تكون اولية مشهورة باعتبار ومخيلة باعتبار وليس يجب في جميع المخيلات ان تكون كاذبة
كما لا يجب في المشهورات وما يخالف الواجب قبوله ان يكون لا محالة كاذبا وبالجملة التخييل المحرك من القول
متعلق بالتعجب منه اما لجودة هيئته او قوة صدقه او قوة شهرته او حسن محاكاته لكنا قد نخص باسم
المخيلات ما يكون تاثيره بالمحاكاة وما يحرك النفس من الهيئات الخارجة عن التصديق اقول ان
اسم التسليم يقال على احوال القضايا من حيث توضع وتبنى ويحكم بها حكما كيف ما كان وربما كان التسليم
من العقل الاول وربما كان من اتفاق الجمهور وربما كان من اتفاق الخصم البحث السابع وفيه الشروع
في التركيب الثاني الذي للحجج اشارة الى القياس والاستقراء والتمثيل اصناف ما يحتج في اثبات شيء
مرجوع فيه الى القبول والتسليم او فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه ثلاثة احدها القياس والثاني
الاستقراء وما معه والثالث التمثيل وما معه فاما الاستقراء فهو الحكم على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة
مثل حكمنا بان كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل استقراء للناس والدواب البرية والطير والاستقراء
غير موجب للعلم الصحيح فانه ربما كان ما لم يستقرأ خلاف ما استقرئ مثل التمساح في مثالنا بل
ربما كان المختلف فيه والمطلوب خلاف حكم جميع ما سواه واما التمثيل فهو الذي يعرفه اهل زماننا
بالقياس وهو ان يحاول الحكم على شيء بحكم موجود في شبيهه وهو حكم على جزئي بمثل ما في جزئي آخر
يوافقه في معنى جامع واهل زماننا يسمون المحكوم عليه فرعا والشبيه اصلا وما اشتركا فيه معنى
وعلة وهذا ايضا ضعيف والذي ان يكون المعنى الجامع هو السبب او العلامة لكون الحكم في المسمى اصلا

وامّا القياس فهو العمدة وهو قول مؤلف اذا سُلّم ما اورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر واذا
اوردت القضايا في مثل هذا الشي الذي يسمى قياسا او استقراء او تمثيلا سميت حينئذ مقدمات والمقدمة
قضية صارت جزء قياس او حجة واجزاء هذه الذي تسمى مقدمة الذاتية التي ينتهي عند التحليل الى الافراد
الاول التي لا تتركب القضية من اقل منها يسمى حينئذ حدودا ومثال ذلك كل ج ب وكل ب ا يلزم منه
ان كل ج ا فكل واحد من قولنا كل ج ب وكل ب ا مقدمة و ج و ب و ا حد و قولنا كل ج ا نتيجة
والمركب من المقدمتين على نحو ما مثلناه حتى لزم عنه هذه النتيجة هو القياس وليس من شرطه ان يكون
مسلم القضايا حتى يكون قياسا بل من شرطه ان يكون بحيث اذا سلمت قضاياه لزم عنها قول آخر فهذا
شرطه في قياسيته ورُبّما كانت مقدماته غير واجبة التسليم ويكون القول قياسا لانه بحيث لو سلم ما
فيه على وجه واجبه كان يلزم عنه قول آخر التفسير الحجة كما تستعمل التركيب الاعم من القضايا والقضايا
تتركب من المفردات تتركب الحجة في الدرجة الثانية وقوله اصناف ما يحتج به في اثبات شي لا
قوله والثالث التمثيل وما معه اقول معناه ان اقسام الادلة في اثبات ما يخبر فيه حجة
نقلية واجبة القبول او كانت الحجة النقلية حاصلة لكنها لا يرجع اليها ولا يتمسك بها او بالجملة
فاصناف ما يحتج به من الادلة غير النقلية ثلاثة القياس والاستقراء والتمثيل وقد بينا في اول هذا
الشرح كيفية هذا الحصر ونعني ها هنا مع الاستقراء القياس المقسم وهو الذي يسمى الاستقراء التام وبما
مع التمثيل ما يذكره الجدليون من الحاق الغائب بالشاهد بواسطة الطرد والعكس والسبر والتقسيم
وقوله واما الاستقراء فهو اثبات ان كلنا موجب على كلي او حكم او مسلوب عنه لوجود الكلي الاول في
موضوعات الكلي الثاني وجزئياته فالكلي الاول وهو المحمول كالطرف الاكبر والكلي الثاني حقه ان
يجعل حدا اوسط وموضوعاته حقها ان يكون صغريات لكن اذا جعل الكلي الثاني كالاصغر وجعل
موضوعاته في مكان الاوسط كان ذلك استقراء مثاله اذا قلنا الانسان والفرس والثور حيوان
وكل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ اي ان الانسان والفرس والثور يحرك فكها الاسفل عند المضغ
اما اذا قلنا الاوسط اصغر والاصغر اوسط وجعلنا الاكبر في مكانه وقلنا كل حيوان اما انسان
واما فرس واما ثور وكل انسان وفرس وثور يحرك فكه الاسفل عند المضغ اي ان كل حيوان يحرك فكه الاسفل
عند المضغ فقد دخل هذا الحيوان في القياس الذي سيأتي الا ان الاوسط امور كثيرة هي جزئيات الحيوان
وهذا لا يخلو اما ان يعد جميع الجزئيات التي لذلك الكلي واما ان لا يعد جميع الجزئيات بل يعد الاكثر مع ايهام
انه قد عدّ الكل والاول هو القياس المقسم وهو الاستقراء التام والثاني يمتنع به بشرط انه لو وجد
الجزئي المشكوك فيه آخر القسمة وانما يكون ذلك على وجهين الاول ان يكون الكلي يحتمل القسمة
الحاصرة من وجهين كما اذا وقع الشك في ان الناطق مايت ام لا فصحت جزئيات الحيوان لا من جهة

لانقسامه الى الناطق بل من جهة انقسامه الى الماشي وغير الماشي ووجدت المايت محمولا على الماشي وغير
الماشي ثم نقول والناطق حيوان ينتج ان الناطق مايت الوجه الثاني انّا اذا انّا
ان كل حيوان مايت بالاستقراء وهو ان كل حيوان اما ناطق او غير ناطق وكل ناطق وغير ناطق فهو مايت
افادنا كل حيوان مايت اذا وقع الشك في جزئي من جزئيات الناطق انه هل هو مايت ام لا لاجل الشك في انه
وعلمنا في ذلك الوقت ~~انه دابة حيث وعلمنا في ذلك الوقت~~ انه داخل تحت الحيوان انتفعنا بذلك
الاستقراء لازالة الشك وان كان دخل احد اخلاط الناطق لكن ذلك الدخول مجهول فنقول مثلا زيد حيوان وكل
حيوان اما ناطق واما غير ناطق وكل ناطق وغير ناطق فهو مايت ينتج فزيد مايت ولولا دخول زيد تحت الناطق
كان جليا بينا لما كنا نحتاج الى هذا الاستقراء واما الاستقراء الناقص فهو الذي عناه الشيخ
في هذا الكتاب بمطلق الاستقراء فانه لا يفيد الا الظن لانه اذا اعد اكثر الجزئيات فربما كان حكم ذلك الاقل
بالخلاف وايضا فاما ان يعد منها الجزئي الذي وقع الخلاف فيه او لم يعد فان عد كان حكمه معلوما قبل ذلك
الاستقراء فلا يكون الاستقراء مبينا له وان لم يعد فربما كان حكم ذلك الواحد خلاف حكم الباقي كما ان حكم
التمساح في انه لا يحرك فكه الاسفل عند المضغ خلاف حكم ساير الحيوانات بل هو مما ينتفع به في التجربة ولكن
على الوجه الذي ذكرناه وقوله واما التمثيل الى آخره معناه اذا قلنا السماء مشكل فيكون حادثا
كالبيت فالذي وقع النزاع في حدوثه هو السماء وذلك يسمى بالفرع والذي وقع الاتفاق على حدوثه
هو البيت ويسمى بالاصل والذي اشترك الاصل والفرع فيه هو المشكلية وهو المسمى بالعلة والحدوث
الذي هو المطلوب يسمى الحكم فيقولون ان القياس لا بد له من الاركان الاربعة وهذا ايضا ضعيف اذ
ليس يلزم من اشتراك الشيئين في وصف استواؤهما في كل وصف فان المختلفات قد تشترك في بعض صفاتها
وكيف والمختلفات مشتركة في اختلافهما فكان يجب ان المختلفات متماثلات وذلك باطل ولما عرف
الاكياس منهم ضعف هذه الطريقة قالوا هذا انما يتم بيان كون المعنى علة للحكم وذلك من وجهين
الاول الطرد والعكس وهو عبارة عن بيان ثبوت الحكم عند ثبوت المعنى وعدمه عند عدمه
وهذا ضعيف لان بيان هذا الطرد والعكس اما ان يكون في بعض الصور او في كلها فان كان في كلها
احتجنا الى ان نبين ان الحدوث لازم للمشكل في محل الخلاف فحينئذ يتوقف ثبوت الحجة على ثبوت محل الخلاف
وان بيناه في بعض الصور لم يجب ان يكون في كل الصور كذلك لاحتمال ان يكون محل الخلاف على خلاف ساير
الصور الطريق الثاني السبر والتقسيم وهو ان نقول علة حدوث البيت اما ان يكون لوجوده او لكونه قايما بنفسه
او جسميته والاولان باطلان لان الله تعالى موجود قايم بالنفس فتعين ان يكون لجسميته واذا
كانت الجسمية علة الحدوث فكل جسم حادث والاعتراض عليه من ادعيه ادعية الاول
انه لا يجب ان يكون كل حكم معللا بعلة والا لكانت علة العلة مستدعية علة اخرى الى ما لا نهاية له

واذا كان من الاحكام ما لا يعلل فربما كان الحكم في الاصل غنيا عن العلة فيكون التقسيم باطلا الثاني ان الاقسام
منتشرة غير منحصرة فمن الجائز ان يكون علة الحدوث وصفا اخر سوى هذه الاوصاف المذكورة وحصر الطلاب
والمعترض به لا يوجب انتفاءه الثالث سلمنا الحصر ولكن ربما كانت العلة مجموع الاوصاف المعدودة
لا احادها الرابع ان سلمنا ان العلة منحصرة في القسم الباقي لكن يحتمل ان يكون ذلك منقسما الى قسمين
ويكون العلة خصوصية احد قسميه مثلا علة كون البيت حادثا ليس هو مطلق الجسمية بل جسمية مخصوصة
مطلقا الحصر قوله واما القياس فهو قول مؤلف اذا سلم ما اورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته
قول آخر اقول فاعلم ان القياس يقال على معنيين احدهما الافكار النفسانية المتالفة التي يتأدى
الى التصديق بشي اخر والثاني القول المؤلف من قضايا يلزم عنها غيرها وهذا اللزوم عنه ليس من حيث
هو قول فان اللفظ من حيث هو لفظ لا يجب ان يتبعه لفظ اخر ولا يتبعه لكن من حيث هو قول مسموع
وليس ايضا من حيث هو ذلك القول المسموع بل من حيث هو قول مسموع فانه لغة كانت دالة على
معنى معقول ومعنى اللزوم ان يكون ذلك اللفظ يجب الاقرار بمعناه وكان القياس يقال على معنيين
يقال على هذين فالقول الذي هو كالجنس للقياس يقال هذين لكن القياس المعقول يكفي اذا كان المطلوب بيانا
واما الدفعة الاخرى فانها محتاجة الى المسموع وقولنا من قضايا احتراز به عن المقدمة الواحدة
فانه يلزمها عكسها وعكس نقيضها وكذب نقيضها وليس القياس فلا لف الاقيسين وقولنا اذا
اذا سلم ما اورد فيه نعني انها متى سلمت لزم عنها غيرها سواء كانت في نفسها مسلمة كالبرهانية
او منكرة لكنها بحالة متى سلمت لزم تسليم النتيجة كالجدلي والخطابي والسوفسطائي فانه اذا قيل
للماعين بصر فاما ان يعني بالعين عين الينبوع او عين الحدقة او شي اخر يسمى بالعين فاذا سلمت المقدمات
على اي الوجوه كانت لزمت النتيجة فان تقدير ذلك القياس ان ماله عين ينبوع وكل ما له عين ينبوع
فهو بصر او ماله عين حدقة وكل ما له عين حدقة فهو بصر او ما له ما يسمى عينا وكل ما له ما يسمى
عينا فهو بصر فانك اذا سلمت هذه وان كانت كاذبة لزمه النتيجة وكذلك القياس الشعري فانك
اذا قلت فلان حسن وكل حسن قمر فان تسليم المقدمتين يوجب ان فلانا قمر وقولنا لزم عنه لذاته
اعم من اللزوم البين ولذلك يكون هذا الحد شاملا للاقيسة البينة الانتاج مثل الشكل الاول
والخفية الانتاج مثل الثاني والثالث وقولنا لذاته احتراز من شيئين الاول ان ما يلزم
لا يحتاج في انتاجها الى قضية اخرى فانك اذا قلت ا مساو لب و ب مساو لج فقط لم يلزم
انه يجب ان ا مساو لج وانما المقتضي يلزم هذه النتيجة لا مع مقدمة اخرى وهي ان مساوي المساوي
مساو الثاني ان لا يكون ذلك اللزوم بسبب مقدمة اخرى من لوازم بعض المقدمات المذكورة
مثل ان يقول الدليل على ان جزء الجوهر جوهر ان جزء الجوهر رفعه لوجب رفع الجوهر وما ليس بجوهر

لا يوجب بارتفاعه ارتفاع الجوهر فان جزء الجوهر جوهر فهذا لازم مما قيل لا محالة لكن لا لذاته بل لمقدمة اخرى وهي ان ما يوجب
رفعه رفع الجوهر جوهر لكن المذكور في القياس ليس هذه بل عكس نقيضه وقولنا قول اخر ان النتيجة يكون مغايرة
للمقدمات وعلى هذا الحد شكوك الاول ان القياسات الجدلية قياسات وليس ما يلزم بالضرورة بل
في غالب الظن وايضا فالمقدمات اذا كانت ممكنة كانت النتيجة ممكنة لا ضرورية الثاني انك اوجبت ان يكون
النتيجة مغايرة للمقدمتين وهو باطل فانك اذا قلت ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة
فالنهار موجود فيكون اللازم عين المذكور في المقدمة وايضا اذا قلت اما ان يكون الحركة موجودة واما ان
لا يكون لكن الحركة موجودة ينتج نقيض التالي وهو عين المنفصلة الثالث انك اوجبت ان يكون القياس مؤلفا
من قضايا وهو باطل فانك اذا قلت ان فلانا يتحرك فهو اذن حي ولما كانت الشمس طالعة فالنهار اذن موجود
انتج جواب الاول انا لا نعني باللزوم ان يكون اللازم ضروريا بل ان يكون اللزوم ضروريا وقد بينا ان
كل الاقيسة كذلك وجواب الثاني ان النتيجة يجب ان يكون مغايرة للقضايا المسلمة المذكورة في
القياس فاذا قلنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فقد خرج كل واحد من جزئيه عن صلاحية قبول
الصدق والكذب وذلك هو المجموع ثم اذا استثنينا احد الجزئين حتى انتج عين التالي لم يكن النتيجة اللازمة
شيئا من القضيتين بل الشرطية واحد جزئيها المستثناة بل النتيجة مغايرة لهما وهذا هو الجواب عن الاستثناء
عن المنفصلة وجواب الثالث انه لا يتم في الانتاج الا بمقدمات يحذف فيه لفظا مذكورة عقلا
في الاول هكذا فلان يتحرك وكل متحرك فهو حي وقولنا لما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود يتبادر
منه انها في حكم المقدمتين وقوله اذا اوردت القضايا الى آخره فاعلم ان الغرض من هذا الفصل تعريف
الالفاظ المستعملة في كتاب القياس منها المقدمة وهي كل قضية جعلت جزء حجة سواء كانت الحجة قياسا
او استقراء او تمثيلا فالقضية اعم من المقدمة فالذي به يمتاز المقدمة عن ساير قضايا ليس من قبيل
الفصول بل من قبيل الاعراض فان القضية الواحدة اذا جعلت جزء حجة فانها تصير مقدمة بذلك الاعتبار
فاذا ازيل عنها ذلك خرجت عن ان يكون مقدمة ومنها الحدود وهي الاجزاء الذاتية للمقدمة الباقية بعد
التحليل وليس كل ما كان جزءا ذاتيا للمقدمة كان من قبيل حدود المقدمة فان النسبة والرابطة كل منهما
ماهيتها مغايرة لماهية الموضوع والمحمول وهي ذاتية للمقدمة بل كانتا العلة الضرورية التي بها
تصير القضية قضية بالفعل ومع ذلك فانها ليست من جملة الحدود بل المسمى بالحدود هو الذي مع كونه
ذاتيا للقضية يكون باقيا بعد تحليل القضية الى افرادها والنسبة وان كانت ذاتية لكنها لا تبقى بعد تحليل
القضية فلا جرم لم يكن ذلك من قبيل الحدود وانما سميت تلك المفردات حدودا تشبيها بحدود
الرياضيين في كونها اطرافا لما تركب منها فاذا قلنا كل ج ب وكل ب ا فالجيم والباء والالف هي التي
تركب القياس عنها فهي الحدود ثم ذكر ان المقدمات لا يجب ان يكون مسلمة بل يجب ان يكون بحال متى سلمت

لزمت النتيجه منها وقد ذكرناه **اشارة خاصة الى القياس** والقياس على ما حققناه ينقسم على قسمين
اقتراني واستثنائي والاقتراني هو الذي لا يتعرض فيه للتصريح باحد طرفي النقيض الذي فيه النتيجه بل انما يكون
فيه بالقوه مثل ما بيناه في المثال المذكور واما الاستثنائي فهو الذي يتعرض فيه للتصريح بذلك مثل قولك
ان كان عبد الله غنيا فهو لا يظلم لكنه غني فهو اذن لا يظلم فقد وجدت في القياس احد طرفي النقيض الذي فيه النتيجه
وهي النتيجه بعينها ومثل قولك ان كانت هذه الحمى حمى يوم فهي لا تغير النبض تغييرا شديدا لكنها تغير النبض
شديدا فينتج انها ليست حمى يوم فتجد في القياس احد طرفي النقيض الذي فيه النتيجه وهو نقيض النتيجه
والاقترانيات قد يكون من حمليات ساذجه وقد يكون من شرطيات ساذجه وقد يكون مركبة منهما والتي من
شرطيات ساذجه فقد يكون من متصلات ساذجه وقد يكون مركبة منهما واما عامة المنطقيين فانهم انما
تنبهوا للحمليات فقط وحسبوا ان الشرطيات لا تكون الا استثنائيه فقط ونحن نذكر الحمليات باصنافها ثم نتبعها
بعض الاقترانيات الشرطيه التي هي اقرب الى الاستعمال واشد علوقا بالطبع ثم نتبعها بالاستثنائيات
ثم نذكر بعض الاحوال التي تعرض للقياس من قياس الخلف ونقتصر في هذا الموضع على هذا النهج **التفسير**
القياس لا يخلو اما ان يكون النتيجه او نقيضها مذكورة فيه صريحا او لا يكون فالاول يسمى استثنائيا والثاني
اقترانيا ومثاله ما ذكرناه في الفصل الذي مضى اما الاستثنائي فستعرف انه يكون متصلا وقد يكون منفصلا
والمنفصل من المتصل قسمان احدهما ما يستثنى فيه عين المقدم حتى ينتج عين التالي مثل قولنا ان كان عبد الله غنيا
فهو لا يظلم لكن عبد الله غني انتج عين التالي وهو انه لا يظلم والثاني الذي يستثنى فيه نقيض التالي مثل ان يقال
ان كانت هذه الحمى حمى يوم فهي لا تغير النبض تغييرا شديدا ثم يستثنى نقيض التالي فيقال لكنها غيرت فينتج نقيض المقدم
وهو انها ليست حمى يوم فالقسم الاول هو الاستثنائي الذي يكون عين النتيجه فيه حاصلا والقسم الثاني هو الذي
يكون نقيض النتيجه فيه حاصلا فهذا هو فايدة هذا المثال ثم اعلم ان الاقترانيات اما ان يكون من الحمليات
فقط او من الشرطيات فقط او يكون مختلطه والشرطيات فاما ان يكون من المتصلات او من المنفصلات فقط
او يكون مختلطه وفي هذا الكتاب ذكر الشيخ الحمليات باصنافها وقدمها على الشرطيات لبساطتها
وذكر من الشرطيات ما هو اقرب الى الطبع وبعد الفراغ عن اصناف الاقترانيات شرع في الاستثنائيات
وبعد الفراغ من انواع الاقيسه ذكر بعض توابع الاقيسه ولواحقها **اشارة خاصة الى القياس الاقتراني**
القياس الاقتراني يوجد فيه شيء مشترك مكرر يسمى الحد الاوسط مثل ما كان في مثالنا السالف ب ويوجد
فيه لكل واحدة من المقدمتين شيء يخصها مثل ما كان في مثالنا ج في مقدمة و آ في مقدمة ويوجد النتيجة
انما تحصل من اجتماع هذين الطرفين حيث قلنا كل ج آ وما صار منهما في النتيجة موضوعا او مقدما مثل
ج الذي كان في مثالنا فانه يسمى الاصغر وما صار محمولا فيها مثل آ في مثالنا فانه يسمى الاكبر والمقدمة
التي فيها الاصغر تسمى الصغرى والتي فيها الاكبر تسمى الكبرى وتاليفهما يسمى اقترانا وهيئة التاليف تسمى

ووضع الحد الاوسط عند الحدين الطرفين يسمى شكلا وما كان من الاقترانيات منتجا يسمى قياسا **التفسير** كل قضية
ففيها منسوب ومنسوب اليه فاذا كانت النسبه بينهما مجهوله طلبنا شيئا نعرف به ذلك المجهول مثلا اذا اردنا
ان نعلم ان الجسم هل هو محدث ام لا فان المطلوب ان الحدوث هل هو ثابت للجسم ام لا فعند ذلك نطلب شيئا ثالثا
بين الثبوت لكليهما ولنذكر لذلك مثالا المولف فان ثبوت الحدوث للمولف معلوم وثبوت المولف للجسم معلوم فهاتان
النسبتان المعلومتان تفيدان العلم بثبوت المولف للجسم فهذا الثالث لا بد وان يكون له الى كلا الطرفين نسبة
معلومة ولا شك انه يحصل بسبب انتسابه الى الطرفين فهذا الثالث المنتسب الى كلا الطرفين به تعرف
حال النسبه المجهوله بين الطرفين ويسمى الاوسط لان الذهن حاكم باتصاف الجسم بالمولف واتصاف المولف
بالحدوث فهو واقع في وسط الترتيب الذهني وربما يكون ايضا في وسط الترتيب الخارجي على ما حققناه فيما مضى
فلا جرم يسمى اوسط وظاهر مما قلنا ان القياس لا بد فيه من حدود ثلثه اثنان منها موضوع المطلوب
ومحموله والثالث هو الذي ينسب اليهما جميعا وتبين انه لا يمكن ان يزيد الحدود ولا ينقص عن الثلاثة فالحد المكرر
في المقدمتين هو الاوسط وقد عرفنا انه لما ذا يسمى بالاوسط وموضوع المطلوب هو الاصغر ومحموله هو
الاكبر وانما سمي الموضوع بالاصغر لان في القضيه الكليه يمكن ان يكون الموضوع اخص من المحمول ويستحيل
ان يكون المحمول اخص منه بل اما ان يكون مساويا له او اعم فلما كان الموضوع اخص من المحمول لا جرم جعل
الموضوع اصغر والمحمول اكبر والمقدمة التي فيها الاصغر تسمى الصغرى والتي فيها الاكبر تسمى الكبرى واجتماع
الاصغر والاكبر يسمى النتيجة وههنا بحث لا بد منه وهو انا حكمنا ههنا بوجوب تكرر الاوسط وحكمنا ايضا
انه متى كان متكررا كان منتجا اما الاول ففيه اشكال وهو انا اذا قلنا آ مساو لب و ب مساو
لج وانتجنا ان آ مساو لج ففي هذا القياس الاوسط ليس متكررا والنتيجة ليست حاصلة من اجتماع الطرفين اما ان
الاوسط غير مذكور فلان المقدمة الاولى هي قولنا آ مساو لب فالالف هو الموضوع والمساوي لب هو المحمول
ثم اذا قلنا و ب مساو لج جعلنا موضوع هذه القضيه الباء فقط وليس هذا تمام محمول القضيه الاولى فان
محمولها كان هو المساوي لب لا الباء فظاهر ان الاوسط غير مكرر ثم اذا انتجنا ان آ مساو لمساوي ج فموضوع
هذه النتيجة هو آ وهو موضوع الصغرى اما محمولها هو مساو لمساوي ج وليس ذلك محمول الكبرى فان محمولها
هو مساو ج فقط وظهر ان بعض الاوسط جعل جزءا من الاكبر فان قيل هذا القياس وان كان في الظاهر كما
ذكرتموه لكن عند التحقيق الاوسط مكرر لان تقديره هكذا آ مساو لب وكل ما هو مساو لب فهو مساو لج
ينتج آ مساو لج فنقول هذا باطل من وجوه الاول هو ان ج اما ان يكون مساويا لب او لا
يكون فان لم يكن مساويا لب لم يصدق ان يكون المساوي لب مساويا لج فالكبرى كاذبة وان كان ج مساويا لب
فقولنا كل ما هو مساو لب دخل فيه ج فاذا حكمنا على كل ما يساوي ب ان يكون مساويا لج لزم ان يكون ج مساو
لج وهذا ايضا كاذب لان المساواة تستدعي المغايرة الثاني ان قولنا وكل ما يساوي ب فهو مساو ج قضية

لا يعرف صدقها الا اذا عرفنا ان ب يساوي ج وان مساوي المساوي مساو وح اذا تعذر معرفة صدق هذه
القضيه الا بايراد القياس على الوجه الاول فكيف يمكن تصحيحه بايراده على هذا الوجه بل يصير ذلك بيانا
دوريا الثالث هب انا اذا جعلنا الاوسط فيه متكررا انتج ولكنه بدون ذلك ايضا منتج فان بداية العقل
قاضيه بان آ اذا كان مساويا لب و ب مساو لج وجب ان يكون آ مساويا لمساوي ج وان لم يخطر بالبال
ما قلتموه والاشكال الثاني انهم اتفقوا على ان المحمول في الشيء يجب ان يكون محمولا في ذلك الشيء مثلا اذا
قلنا الدرة في الحقة والحقة في البيت يجب ان يكون الدرة في البيت والاوسط ههنا غير مكرر لان قولنا الدرة
في الحقة محموله ليس الحقة بل الكون في الحقة ثم اذا اخذنا والحقة في البيت فقد اخذنا بعض المحمول لا كل
بالمفعول انه ليس من المحمول بل هو كالرابطه لان المحمول بالحقيقة هو هذا القضيه ان المحمول الشيء صفته
وفي قولنا الدرة في الحقة جعلنا الحصول في الحقة والكون فيها صفة للدرة لا انا جعلنا الحقة صفة
لها فظاهر ان ههنا الاوسط غير مكرر وهذا ما يتعلق بهذا الموضع اما الموضع الثاني وهو قولنا اذا
كان الاوسط مكررا انتج ففيه الاشكال المذكور من انا اذا قلنا الانسان حيوان والحيوان جنس لزم ان يكون
الانسان جنسا وهو كاذب والجواب المشهور عنه ان الحيوان الذي حمل عليه الجنس ليس هو
الحيوان المحمول على الانسان لان الحيوان بلا شرط ان يكون معه غيره غير الحيوان بشرط ان لا يكون معه غيره عرضت
والجنسيه محموله على الحيوان المجرد وهو صورة عقلية وهو غير محمول البته على الانسان بل المحمول عليه هو
الحيوان المطلق الذي لم يشترط فيه شيء اصلا فلما اختلف الوسط لا جرم لا يلزم الانتاج وهذا الجواب
ضعيف من وجوه اما اولا فلانه اذا كان الحيوان الذي حمل عليه الجنس غير محمول على ولا على الغيرين وسائر
الانواع فلا يكون الحيوان الجنس مقولا على شيء من الحقائق المختلفه فكون الحيوان من حيث انه عرض له انه
جنس يمتنع ان يكون مقولا على شيء فضلا ان يكون مقولا على كثيرين مختلفين بالحقايق واما ثانيا فلان الشيخ هو
الذي علمنا ان الحيوان بشرط التجريد لا يكون جنسا بل جزءا او مادة فانه لما اراد ان يفرق بين الحيوان
اذا كان جنسا وبينه اذا كان مادة قال في الشفاء ان الحيوان اذا اخذ حيوانا بشرط ان لا يكون
في حيوانيته الا هذا القدر وان يكون ما بعده خارجا عنه كانت مادة الانسان وان اخذ بشرط ان يكون
حيوانا فقط من غير ان يلتفت الى شرط التجريد والالحاق كان ذلك جنسا وهذا الكلام كرره في كتاب الشفا
في عدة مواضع وهو ههنا بعد ذكره في حل هذا الشك وايضا فلان الحيوان بشرط التجريد يكون جزءا والجزء
اقدم من الكل في الوجود فلا يكون الفصل مقوما له ويكون ثبوت جنس الجنس للنوع اقدم من ثبوت الجنس
له وكل ذلك مما ابطله الشيخ في فصول المقالة الاولى من كتاب البرهان ومن خامسة الالهيات من الشفا
فليرجع في تحقيقه اليه فظهر ضعف هذا الجواب فيشبه ان يكون الجواب ان يقال الحيوان الذي
يحمل عليه الجنس هو الحيوان المحمول على الانسان لكن لا كيف اتفق لكن بشرط ان يكون معه محمولا على حقيقة اخرى

اخرى وبالجمله فالمحمول حال الشركه هو الجنسيه واعتبار حمله على الانسان وحده ليس ذلك حالا حال الشركه
فلا يلزم استمرار وصف الجنسيه للحيوان عندما يكون محمولا على الانسان من حيث انه كذلك وههنا
جواب اخر ظهر منه وهو انا اذا قلنا الانسان حيوان فان قلنا والحيوان جنس كانت الكبرى مهمله فكانت
جزئيه فلا ينتج وان قلنا وكل حيوان جنس كذبت لان كل شخص من الحيوان ليس بجنس **اشارة الى
اصناف الاقترانات الحمليه** اما القسمه فيوجب ان يكون الحد الاوسط اما محمولا على الاصغر موضوعا
للاكبر واما بعكس ذلك واما محمولا عليهما جميعا واما موضوعا لهما جميعا لكنه كان القسم الاول
يسمونه الشكل الاول فلوجد كاملا فاضلا اذ كان قياسيته ضروريه النتيجه بينة
بنفسها والانتاج اليهما كذلك وهذا الذي هو عكسه بعيدا عن الطبع يحتاج في ابانة قياسيته ما
ينتج عنه الى كلفه متضاعفه ولا يكاد يتنبه الذهن والطبع لقياسيته ووجد القسمان الباقيان
وان لم يكونا بيني القياسيه قريبين من الطبع يكاد الطبع الصحيح يتفطن لقياسيتهما
قبل ان يبين ذلك او يكاد بيان ذلك يسبق الى الذهن من نفسه فيلحظ لمية قياسيته عن قرب ولهذا
صار لهما قبول ولعكس الاول اطراح وصارت الاشكال الاقترانيه الحمليه المنتجه الثلثه
ولا ينتج منها شيء عن جزئيتين واما عن سالبتين ففيه نظر سنشرح لك **التفسير** الاوسط اما ان يكون محمولا
في احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى واما ان يكون محمولا عليهما واما ان يكون موضوعا لهما والاول
منقسم الى قسمين فاما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى واما ان يكون موضوعا في الصغرى محمولا
في الكبرى والاول يسمى بالشكل الاول فان الترتيب الطبيعي غير حاصل الا فيه لان الذهن ينتقل من الموضوع
الى الوسط الذي هو بين الثبوت له ومنه الى المحمول فيكون الاوسط في نفسه اوسط في الذهن فلا جرم كان
ادراكه سهلا بينا ثم هذا الشكل ان عكسنا كبراه صار الاوسط محمولا في المقدمتين وهو الشكل الثاني
ولذلك نرد الشكل الثاني الى الاول بعكس كبراه وان عكست صغراه صار الاوسط موضوعا في المقدمتين
وهو الشكل الثالث الى الاول بعكس الصغرى وان عكست مقدمتيه جميعا صار الاوسط موضوعا في الصغرى
محمولا في الكبرى وهو الشكل الرابع وهو في غاية البعد لتغير كلتي مقدمتيه عن النظم الطبيعي ووقع الاول
على طرفي القياس قوله ولا ينتج منها شيء عن جزئيتين وكذلك لان الانتاج انما يحصل اذا كان حكم
احدى المقدمتين متعديا الى المقدمة الاخرى واذا كانتا جزئيتين لم يجب ذلك الاندراج فلا يلزم النتيجه
واعلم ان القضايا التي لخصناها سبعه الممكنة العامة والمطلقة المنعكسة والضروريه والوجوديه والمطلقة العامة
المنعكسة والممكنة الخاصة والممكن الاخص فاذا جعلنا كل واحدة منها صغرى وضممنا اليها الكل
حصل في كل شكل تسعة واربعون نوعا من الاختلاط فليكن هذا مستحضرا عندك فانه عظيم النفع **الشكل الاول**
هذا الشكل من شرطه في ان يكون قياسا منتج الرتبة ان يكون صغراه موجبة او في حكمها فان حكم الموجبة ان كانت ممكنة

او كانت وجودية يصدق ايجابا كما يصدق سلبا فيدخل الاصغر في الاوسط ويكون كبراه كلية لتتادى حكمها
الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخل تحت الاوسط وقرائنه القياسية بينه الانتاج فانه اذا كان كل ج موجب
ثم قلت كل ب هو بالضرورة ا لا شيء من ب ا او بغير الضرورة دخل ج تحت هذا الحكم لا محالة وكذلك اذا
قلت بعض ج ب ثم حكمت على ب باي حكم كان من سلب او ايجاب بعد ان كان عاما للكل ب دخل ذلك البعض
من ج الذي هو ب فيه فتكون قرائنه القياسية هذه الاربعة وذلك اذا كان كل ج ب بالامكان فليس
يجب ان يتعدى الحكم من ب الى ج تعديا بينا لكنه ان كان الحكم على ب بالامكان كان هناك امكان امكان
وهو قريب من تعلم الذهن انه امكان فان لم يكن ان يكن قريب عند الطبع الحكم بانه ممكن لكنه اذا كان كل
ج ب بالامكان الحقيقي الخاص وكل ب ا بالاطلاق جاز ان يكون ا بالقوة فكان الواجب ما يعمهما من الامكان
العام فان كان كل ب ا بالضرورة فالحق ان النتيجة تكون ضرورية ولنورد في بيان ذلك وجها قريبا فنقول
لان ج اذا صار ب صار محكوما عليه بان ا محمول عليه بالضرورة ومعنى ذلك انه لا يزول عنه البتة ما دام
موجود الذات ولا كان في ابتداء عنه لا ما دام ب فقط ولو كان انما حكم عليه بانه ا عند ما يكون ب
لا عند ما لا يكون ب ~~لا عند ما يكون ب~~ وكان قولنا كل ب ا بالضرورة كاذبا على ما علمت لان
معناه كل موصوف بانه ب دايما او غير دايم فانه موصوف بالضرورة بانه ا ما دام موجود الذات
كان ب او لم يكن لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة لا يلزم موجبة فتكون
اذن النتيجة في كيفيتها الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة تابعة للصغرى
او الصغرى مطلقة خاصة سالبة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية الا في ما نذكره
ولا التفت الى ما قال من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين في كل شيء الا في الكيفية والكمية وعلى
الاستثناء المذكور واعلم انه اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى وجودية صرفة من جنس الوجودي
بمعنى ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به لم ينتظم قياس صادق المقدمات لان الكبرى تكون كاذبة
لانا اذا قلنا كل ج ب بالضرورة ثم قلنا وكل ب فانه يوصف بانه ا ما دام موصوفا بب لا دايما حكمنا
ان كل ما يوصف بب فانما يوصف به وقتا لا دايما وهذا خلاف الصغرى لانه يجب ان يكون الجيم من
هذه ومن الضرورية حتى تصدق وحينيذ فان نتيجتها تكون ضرورية لا تتبع الكبرى وهذا ايضا انما
انما يكون ضرورية لا يدوم بدوام ب فيدوم ا بالضرورة التفسير هذا الشكل اذا كان صغراه موجبة وكبراه
كلية انتج واذا فقدا الشرطان او احدهما فانه لا ينتج اما بيان انه عند حصول الشرطين ينتج فلما ذكره
في الكتاب وهو ان الصغرى اذا كانت موجبة دخل الاصغر في الاوسط اما كله ان كانت الصغرى
كلية او بعضه ان كانت جزئية ثم اذا حكم على كل الاوسط حكم سلبا كان او ايجابا كان ذلك الحكم واصلا
الى ما تحت الاوسط فلا جرم كان منتجا واما بيان انه لا يجب الانتاج عند اختلال احد الشرطين فلانه

فلانه ان كانت الصغرى سالبة حتى كان الاصغر مباينا للاوسط امكن ان يكون الاكبر المقول على الاوسط
مقولا ايضا على الاصغر وذلك اذا كان الاوسط والاصغر داخلين تحت الاكبر مثل ما اذا قلنا لا شيء من
الفرس بانسان وكل انسان حيوان فالحق لا شيء من الفرس بناطق فظهر ان الصغرى السالبة لا تنتج واما بيان ان
الكبرى الجزئية لا تنتج فلان الاوسط لو كان اعم من الاصغر فاذا حكم على بعضه بالاكبر فلعل غير البعض المحكوم
على الاصغر مثل قولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان فرس والحق هاهنا هو السلب ويحتمل ان البعض
الذي جعل موضوع الاكبر هو المحمول على الاصغر مثل قولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان ناطق
والحق هاهنا هو الايجاب فلما اختلف حاله علم عقمه واذا عرفت ذلك فنقول القضايا على ما عرفت
اما مخصوصة او مهملة او محصورة فاما المخصوصات فلا فائدة في تركيب الاقيسة عنها والمهملة
في قوة الجزئية فالقضايا النافعة في العلوم هي المحصورات وهي اربعة فاذا فرضناها صغريات واضفنا
الى كل واحدة من تلك الاربعة حصل في كل شكل ستة عشر ضربا لكن الصغرى السالبة كلية كانت او جزئية
لا تنتج فسقط ثمانية والكبرى الجزئية لا تنتج فسقطت اربعة اضرب وبقيت القراين المنتجة اربعا
الضرب الاول من كليتين موجبتين ينتج كلية موجبة كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا الضرب الثاني
من كليتين والكبرى سالبة ينتج كلية سالبة كل ج ب ولا شيء من ب ا فلا شيء من ج ا الضرب الثالث
من موجبتين والصغرى جزئية ينتج جزئية موجبة بعض ج ب وكل ب ا ينتج بعض ج ا الضرب الرابع
من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة بعض ج ب ولا شيء من ب ا ينتج ليس
كل ج ا وهذه الضروب الاربعة حاصلة في القضايا السبعة وهي بينة بنفسها الا في مادة الامكان
فانا اذا قلنا بالامكان كل ج ب لم يكن الجيم منه داخلا بالفعل تحت الباء فاذا حكمنا على الباء
الفعلية لم يكن ذلك الحكم متناولا لا بالفعل لج لكنه يمكن ان يتناوله فان الاكبر الممكن للاوسط الممكن
للاصغر ممكن ان يكون للاصغر الا ان يكون للاصغر ممكن الامكان قريب عند الذهن الحكم بكونه ممكنا
واعلم ان الممكن الخاص والوجودي لما كان سلبهما منعكسا على الايجاب لا جرم صح ان يكون الصغرى
سالبة فيهما وقوله لكنه اذا كان كل ج ب بالامكان الحقيقي الخاص وكل ب ا بالاطلاق جاز
ان يكون كل ج ا بالفعل وجاز ان يكون بالقوة فكان الواجب ما يعمهما من الامكان العام فاعلم انا
اذا جعلنا الممكنة صغرى سواء كانت ممكنة عامة او خاصة وجعلنا الكبرى مطلقة احتمل ذلك
وجوها اربعة الاول ان تكون المطلقة مطلقة عامة والثاني ان تكون مطلقة منعكسة والثالث
ان تكون وجودية عامة والرابع ان تكون وجودية منعكسة فيحصل من ضم الممكنة العامة والخاصة
الى هذه الاربع ثمان اختلاطات وتارة تكون الممكنة صغرى وتارة تكون كبرى فيكون مجموع هذه
الاختلاطات ستة عشر والشيخ اشار هاهنا الى اختلاط الممكن بالمطلق العام اذا كانت المطلقة

كبرى فلنتكلم اولا في اختلاط الممكن بالوجودي ثم نتكلم فيما اشار الشيخ اليه فنقول اذا كانت
الكبرى وجودية عامة او وجودية منعكسة فالنتيجة ممكنة خاصة مثاله كل ج ب بالامكان وكل ب
ا بالوجود ينتج كل ج ا بالامكان الخاص وبيانه بطريقين الاول انا نفرض الصغرى الممكنة وجودية
ونقول انه لا يلزم من هذا الفرض محال لان الكائن لو وجب الممكن الا عند وجود ذلك المحال وما لا يوجد
الا عند وجود المحال فهو محال فالممكن محال هذا خلف واذا ثبت ذلك فنقول النتيجة ممكنة خاصة
والا فليكن الصادق اما ضرورة الايجاب او ضرورة السلب في البعض وذلك باطل لانا اذا فرضنا الصغرى
الممكنة وجودية وضممناها الى الكبرى الوجودية كانت النتيجة وجودية خالية عن الضرورة وذلك
يبطل ضرورة الايجاب او السلب في البعض او الكل الثاني لو فرضنا الحق ضرورة السلب في البعض وهو
بالضرورة ليس كل ج ا فلنجعله كبرى ونضم اليه الصغرى الممكنة التي فرضناها وجودية هكذا بالوجود
كل ج ب وبالضرورة ليس كل ج ا ينتج من الشكل الثالث على ما ستعلمه بالضرورة ليس كل ب ا وقد كان حقا
ان كل ب ا هذا خلف وان جعلنا السالبة صغرى وضممناها الى الكبرى فالقياس يصير هكذا بالضرورة ليس كل
ج ا وبالوجود كل ب ا فبالضرورة ليس كل ج ب ينتج من الشكل الثاني على ما ستعلم وقد كل ج ب
بالامكان هذا خلف ولو فرضنا الحق ضرورة الايجاب فلنجعلها كبرى او لا ونضم اليها الصغرى الممكنة
التي فرضناها وجودية بالوجود كل ج ب وبالضرورة بعض ج ا ينتج من الثالث بالضرورة بعض ب ا وقد كان
كله بالوجود هذا خلف ولنجعلها صغرى ايضا ونضم اليها الكبرى الوجودية هكذا بالضرورة بعض ج ا
وبالوجود كل ب ا ينتج بالضرورة ليس كل ج ب وقد كان كله بالامكان هذا خلف وليس لقايل ان يقول الوجهان
لا يستقيمان في الثاني لما سيأتي من ان الوجهين في اختلاط الضروري يعبر بينان واعلم ان المتقدمين
انما احتاجوا في هذه البيانات الى فرض الممكن موجودا لاعتقادهم ان الممكن اذا اختلط بالضروري في الثاني
وكانت الكبرى ضرورية لم يكن النتيجة ضرورية فلاجل ذلك احتاجوا الى ان فرضوا الممكن موجودا حتى يكون
ذلك اختلاطا من المطلق والضروري المنتج للنتيجة الضرورية لكنا اذا نظرنا الى الحق نفسه وبينا ان اختلاط
الممكن والضروري في الثالث ينتج الضروري اذا كانت الكبرى ضرورية امكنا اظهار الخلف المذكور من
غير حاجة الى الممكن موجودا وان فيه كلام ستذكره على من يقول النتيجة ليست بالامكان الخاص
بل اما بالامكان الاخص او بالاطلاق الاخص فنقول اما انه لا يجب ان يكون بالامكان الاخص
لانه من الجائز ان يكون الاكبر اعم من الاوسط والاصغر ثبوتا ووجودا بالامكان الاخص واما انه
لا يجب ان يصدق وجودية لانه يجوز ان يكون الواحد من الاصغر لم يوجد له البتة الاوسط من وقت
حدوثه الى وقت فساده ويكون الاكبر مساويا للاوسط لم يوجد في الاصغر الا عند وجوده فلا جل
ذلك لا يصير الاصغر موصوفا بالاكبر قط مثاله قولنا كل انسان يمكن ان يكتب وكل كاتب تماس يده

القرطاس فليس يلزم ان يصدق بالاطلاق كل كاتب تماس يده القرطاس فالحاصل ان احتمال كون الاكبر اعم من الاوسط يمنع
من وجوب كون النتيجة ممكنا اخص واحتمال كونه مساويا للاوسط يمنع من كونها وجودية الطريق الثالث
في بيان كون النتيجة ممكنة وهو البيان الذي المذكور في هذا الكتاب ان الاصغر على تقدير حصول الاوسط
له كان الاكبر ايضا حاصلا له وعلى تقدير ان لا يكون حاصلا وكان ممكن الحصول كان الاكبر ايضا ممكن الحصول
فالنتيجة اذن ممكنة على كل حال وهو الممكن الخاص هذا اذا كانت الكبرى وجودية سواء كانت مطلقة
عامة او منعكسة فالنتيجة ممكنة عامة لان المطلقة ان كانت ضرورية كانت النتيجة ضرورية على ما سنبينه
وان كانت وجودية كانت ممكنة خاصة على ما عرفته واذا احتمل القسمان فالواجب ما يعمهما وهو الامكان
العام هذا كله اذا كانت المطلقة كبرى اما اذا كانت صغرى وكانت الممكنة كبرى فالاصغر داخل بالفعل تحت الاوسط
فيكون الحكم بامكان الاكبر له متعديا الى الاصغر وقوله فان كان كل ب ا بالضرورة الى آخر هذا الكلام
فاعلم انه لما فرغ عن بيان النتيجة الحاصلة من الصغرى الممكنة والكبرى المطلقة شرع في بيان النتيجة الحاصلة
من الصغرى الممكنة مع الكبرى الضرورية والحق انها ضرورية مثاله بالامكان كل ج ب وبالضرورة كل
ب ا ينتج بالضرورة كل ج ا وبيانه من وجهين الاول انه ان كذب بالضرورة كل ج ا صدق نقيضه ويلزمه
بالامكان العام ليس بعض ج ا فيحتمل ان يكون الحق بالضرورة ليس بعض ج ا ويحتمل ان يكون الحق بالامكان
الخاص ليس بعض ج ا فان فرضنا الاول وضممنا اليه كبرى القياس هكذا بالضرورة ليس بعض ج ا وبالضرورة
كل ب ا انتج بالضرورة بعض ج ليس ب وكان كل ذلك بالامكان هذا خلف وان فرضنا الثاني وضممنا اليه
صغرى القياس هكذا بالامكان كل ج ب وبالامكان بعض ج اسج بالامكان بعض ج ا او كان كله بالضرورة هذا
خلف الطريق الثاني هو المذكور في هذا الكتاب انا اذا قلنا بالضرورة كل ب ا عنينا به ان كل ما يوصف
بب ولو في لحظة واحدة فانه واجب الاتصاف بالالف في جميع زمان وجوده سواء كانت الباييه باقيه
او زايلة فانا اذا قلنا كل متحرك بالضرورة جسم عنينا به الذي يتصف بالمتحركية فانه واجب الاتصاف
بالجسمية في جميع زمان وجوده لا ان ذلك الوجوب مختص بزمان حصول المتحركية بل ذلك حاصل في زمان حصول
المتحركية وقبله وبعده واذا عرفت ذلك فنقول انا اذا فرضنا الصغرى الممكنة وجودية لم يلزم
من ذلك محال فحينئذ يصير الجيم موصوفا بالفعل فانه ب وحكمنا بان كل ما يتصف بالباء فانه في كل زمان
وجوده يجب ان يكون موصوفا بالالف وجب ان يكون الالفية حاصلة للجيمية في كل زمان وجوده سواء
كان موصوفا بالباء او لم يكن فان الذي عرف في وقت واحد انه دايم موصوف بوصف علم انه في كل
الاوقات كذلك وان كانت الالفية لا يدوم للجيم الا عند اتصاف الجيم بالباء كذب قولنا كل ما يتصف بالباء
فانه دايم موصوف بالالف مع انا قد فرضناه صادقا فظهر ان النتيجة ضرورية وقوله لكن الصغرى
اذا كانت ممكنة او مطلقة تصدق معها السالبة جاز ان يكون سالبة وينتج لان الممكن الحقيقي سالبه لازم

موجبة فيكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى الحقوله وعلى الاستثناء المذكور فاعلم انه لما بين حال الصغرى الممكنة مع الكبرى المطلقة اولا والضرورية ثانيا اراد ان يبين حكما اخر من احكام صغراه وهو ان صغرى هذا الشكل وان وجب ان يكون موجبة لكنها اذا كانت ممكنة خاصة او مطلقة خاصة تصدق معها السالبة جاز ان يكون سالبة لان المقصود من ايجاب الصغرى اندراج الاصغر تحت الاوسط والممكن الوجودي حال الايجاب صادق مع سلبها كان الاندراج حاصلا ثم بعد ذلك ذكر ان النتيجة في هذا الشكل تابعة للكبرى في جميع المواضع الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة تابعة للصغرى فاما قوله او الصغرى مطلقة والكبرى موجبة فهذا ليس من جملة المستثنيات لان حكم المستثنى يجب ان يكون مخالفا لحكم المستثنى منه وهو قد حكم ان النتيجة تابعة للكبرى في الجهة والكيفية فلو كانت هذه الصورة استثناء منها لوجب ان يكون النتيجة ههنا مخالفة للكبرى في الجهة والكيفية وليس الامر كذلك فان الكبرى ههنا موجبة ضرورية والنتيجة ايضا موجبة ضرورية بل هذا عطف على ما مر ذكره ونظم الكلام هكذا لكن الصغرى ان كانت ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة جاز ان يكون سالبة ومنع او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية والفائدة في ذكر ذلك انه حكم في الكلام الاول بان الصغرى السالبة منتجة وهذا الكلام بين ان الصغرى السالبة قد ينتج نتيجة موجبة ضرورية ثم بعد ذلك يستانف ويقول فيكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية والاخرى تذكره وهو ما اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى مطلقة عرفية فان النتيجة ضرورية تابعة للصغرى كما سنبينه بعد ذلك عن قريب وعلى هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيما واظن انه كان في الاصل كذلك لكنه وقع فيه تقديم وتاخير لغلط من قبل الناسخ هذا ما عندي فيه والحاصل ان النتيجة تابعة للكبرى الا في هذين الموضعين وهو موضع بحث فيشبه ان يكون ههنا مواضع غير هذين يكون جهة النتيجة فيها مخالفة لجهة الكبرى منها اذا كانت الصغرى ممكنة عامة والكبرى مطلقة وجودية فان النتيجة ممكنة مخالفة لجهة المقدمتين ومنها ان الصغرى المطلقة العامة والكبرى المطلقة المنعكسة فان النتيجة مطلقة عامة تابعة للصغرى لان الاكبر اذا كان دايما بدوام الاوسط فان كان الاوسط دايما بدوام وصف الاصغر كان الاكبر لا محالة دايما بدوام وصف الاصغر وان لم يكن الاوسط دايما بدوام وصف الاصغر جاز ان يكون الاكبر دايما بدوام وصف الاصغر بان يكون الاكبر اعم من الاوسط فيكون دايما له وللاصغر وجاز ان لا يكون اذا احتمل الامران كانت النتيجة ما يعمهما مطلقة منعكسة فالنتيجة مطلقة عامة لان الاكبر موجود في كل زمان الاوسط والاوسط موجود في بعض زمان الاصغر فالاكبر ايضا موجود في ذلك الزمان ويحتمل ان يكون موجودا في غير ذلك الزمان حتى يكون دايما ويحتمل ان لا يكون فالنتيجة مطلقة عامة فاما اذا كانت الصغرى وجودية منعكسة والكبرى مطلقة منعكسة كانت

النتيجة تابعة للكبرى فان الاكبر دايم بدوام الاوسط الدايم بدوام وصف الاصغر فيكون الاكبر دايما بدوام وصف الاصغر ويحتمل ان يكون دايما بدوام وجوده ويحتمل ان لا يكون فالواجب ما يعمهما وهو المطلقة المنعكسة وقوله واعلم انه اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى وجودية صرفة من جنس الوجودي الى قوله وهذا خلاف الصغرى معنا الصغرى الضرورية لا يا لقسم الكبرى الوجودية العرفية وقد عرفت فيما تقدم ان الذي يدوم المحمول بدوام وصف الموضوع ثم وصف الموضوع لا يدوم بدوام وجود الذات هو الوجودية العرفية مثاله قولنا كل فلك متحرك دايما ثم قلنا وكل متحرك متغير لا دايما بل ما دام متحركا فقد حكمنا في الكبرى ان المتحركية ما دامت ثابتة كانت المتغيرية ثابتة فعدم دوام المتغيرية في كل المتحركات يدل على عدم دوام المتحركية لان عدم دوام اللازم يدل على لا دوام الملزوم لكنا قلنا في الصغرى ان الفلك متحرك دايما وذلك يناقض المذكور في الكبرى قال صاحب الكشف اما الحكم بان هذا الاختلاط غير منتج فهو صحيح لكن التعليل بكذب الكبرى لا يستقيم من كل الوجوه فان اللادوام اذا جعلناه جزء الموضوع لم يلزم كذب الكبرى فانه من الجايز ان يكون الاوسط اعم من الاصغر مثلا المتحرك فانه اعم من الفلك وهو دايم للفلك غير دايم للعنصر فيصح ان نقول كل فلك متحرك دايما ثم نقول وكل متحرك دايما فهو متغير وعلى هذا الوجه لا يصير الكبرى كاذبة لكن لا يكون الوسط مشتركا فالصحيح ان يقال بطلان هذا الاختلاط اما بكذب الكبرى واما باختلاف الاوسط فاما الاقتصار على كذب الكبرى فذلك غير جايز والجواب **عنه** من وجهين ذكرهما اهل التحصيل من المتاخرين الاول **انا** اذا اخذنا اللادوام جزءا من الموضوع واختلف الوسط وعند ذلك لا يبقى القياس لان القياس هو الذي يلزم من تسليم ما فيه من القضايا تسليم المطلوب وعند اختلاف الوسط لا يكون كذلك فلا يكون قياسا ولا يكون القضايا المذكورة فيه صغرى وكبرى لان الصغرى انما يكون صغرى اذا كانت جزء قياس وكذلك الكبرى فالشيخ لما اراد بيان كذب الكبرى فلا بد وان يفرضه على وجه يبقى الكبرى ويبقى القياس قياسا حتى يمكنه ان يبين كونه كبرى انما يبقى اذا كان اللادوام جزء من المحمول الاول انه لما جاء التعليل باختلاف الاوسط حين اذ كان علة لكذب الكبرى بل لارتفاع القياس وظهر استقامة كلامه في الكتابين الثاني وهو ان القضية انما يصير وجودية اذا كان اللادوام جزءا من المحمول اما اذا كان جزءا من الموضوع لم يكن وجودية بل مطلقة لانا اذا قلنا كل متحرك لا دايما فهو متغير لم يبين دوام المحمول ولا دوامه وقد عرفت ان القضايا انما تختلف لاجل اعتبار كيفية ثبوت المحمولات للموضوعات وظاهر ان القضية لا يصير وجودية الا اذا جعل اللادوام جزءا من المحمول لكن بعضهم زيف هذا الجواب بان قال انا نعتبر اللادوام جزءا من الموضوع ومن المحمول معا ونقول كل ما كان موصوفا بالاوسط دايما فهو موصوف بالاكبر لا دايما فهذه القضية وجودية من حيث ان محمولها غير دايم بدوام ذات الموضوع ولا يلزم منه كذب الصغرى لاختلاف الوسط فالاعتماد في الجواب على الاول واقول ان الصغرى الضرورية لا تنتج مع الوجودية العرفية لكنها تنتج مع الوجودية العامة لكن النتيجة

تابعة لها وقوله بل يجب ان يكون الكبرى اعم من هذه ومن الضرورية حتى يصدق حصول فان صحتها يكون ضرورية مع الكبرى وهذا ايضا استثناء وانما يكون ضرورية لان ج ملزوم ب ب يدوم اب الضرورة معناه لما بين ان الصغرى الضرورية لا تنتج مع الوجودية العرفية وهي التي يدوم محمولها بدوام موضوعها من غير اعتبار شرط هكذا كل فلك متحرك وكل متحرك فهو متغير ما دام متحركا فالمتغيرية دايمة بدوام المتحركية والمتحركية دايمة بدوام ذات الفلك فلزمه ان يكون المتغيرية دايمة بدوام ذات الفلك لان اللازم الدايم دايم وحكم الشيخ على هذه النتيجة بانها ضرورية نشبه ان يكون لاعتقاده ان الدايم في الكليات ضروري لكن ذلك ناقض ما ذكره اولا من ان ذلك خارج عن علم المنطق فاذن الاولى ان يقال هذه النتيجة دايمة واعلم

الشكل الثالث

اعلم ان الحق في هذا الشكل هو انه لا قياس فيه عن مطلقتين بالاطلاق العام ولا عن ممكنتين ولا عن خلط منهما ولكن ايضا انه لا قياس فيه عن مطلقتين موجبتين او سالبتين ولا عن ممكنتين كيف كانت كان بل انما الخلاف اولا في المطلقتين اذا اختلفا في السلب والايجاب فان الجمهور يظنون انه قد يكون منهما قياس ونحن نبين غير ذلك ثم في المطلقات العرفية والمركبات فان الخلاف فيها ذلك بعينه ولا قياس منهما عندنا في هذا الشكل وذلك لان الشي الواحد بل الشيين المحمول احدهما على الاخر قد يوجد شي يحمل عليه او عليهما بالايجاب المطلق ويسلب بالسلب المطلق قد يوجب ويسلب معا عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد وجزئيات شيين احدهما محمول على الاخر ولا يوجب شي من ذلك ان يكون الشي مسلوبا عن نفسه او احد الشيين مسلوبا عن الاخر وقد يعرض جميع هذا للشيين المسلوب احدهما عن الاخر ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولا على الاخر فلا يلزم اذن مما ذكر سلب ولا ايجاب فلا يلزم نتيجة والذي يستحق **في** الاستنتاج عن المطلقتين المختلفتي الكيفية وكبراهما كلية ما سنذكره فتبين لا يطرد في المطلق العام والوجودي العام لان العمدة هناك انما العكس وهما لا ينعكسان في السلب او الخلف باستعمال النقيض وشرايط النقيض فيهما لا يصح بل انما ينعقد في هذا الشكل من المطلقات قياسات من مقدمات فيها موجبة وسالبة اذا كانت سالبتها من شرطها ان ينعكس او لها نقيض من بابها وقد علمت ان القضايا المطلقة السالبة كذلك فهناك ان كانت تاليف من مطلقتين او من ضروريتين او من مطلقة عامة وضرورية فالشرط ان يتفق القضيتان في الكيف ويكون الكبرى كلية والحكم في الجهة للسالبة فالضرب **الاول** منها مثل قولك كل ج د ولا شي من اب فلا شي من ج ا لانا نعكس الكبرى فيصير فلا شي من ب ا ونضيف اليها الصغرى فيكون الضرب الثاني من الشكل الاول ويكون العبرة في الجهة للكبرى **والثاني** منها مثل قولك لا شي من ج ب وكل ا ب فلا شي من ج ا لانا نعكس الصغرى وننتج فلا شي من ج ا ثم نعكس النتيجة ويكون العبرة للسالبة ايضا **والثالث** منها مثل قولك بعض ج ب ولا شي من ا ب فليس بعض ج ا بينه بما عرفت **والرابع** منها مثل قولك ليس بعض ج ب وكل ا ب فينتج ليس بعض ج ا والا فكل ج ب وكان ليس بعض ج ب وهذا خلف وله بيان غير الخلف ليكن ذا البعض الذي من ج وليس ب فيكون لا شي

من د ب وكل ا ب فلا شي من د ا وبعض ج د فلا ا ج ا ومن ههنا تعلم ان النتيجة للسالبة في الجهة وليس يمكن لهذا الشي ان يبين بالعكس لان الصغرى سالبة جزئية لا تنعكس والكبرى ينعكس جزئية ولا يلتيم منهما ومن الصغرى قياس من حزمين هذا كله وليس في المقدمات ممكن فان اختلط ممكن ومطلق كان من الجنس الذي لا ينعكس فان ما اوردناه في منع انعقاد القياس عن مطلقتين من ذلك الجنس يوضح منع انعقاد القياس من هذا الخلط وان كان من الجنس الذي يستعمله الان المطلق سالبة فقد ينعقد القياس اذا روعيت الشروط فان كانت الكبرى كلية سالبة من باب المطلق المذكور وكان الممكن موجبا او سالبا رجع لان المطلق ومنعكس الى الشكل الاول او بالافتراض فانتج ولكن النتيجة هي التي عرفتها في الشكل الاول وان لم يكن سالبة بل موجبة كيف كان لم يكن قياسا الا في التفصيل الذي احتاج اليه ههنا وهو ان يكون المقدمتان يختلفين فيه الوجود الذي لا ضرورة فيه في وقت من اوقات كون الشي حيا مكون فيه وجوب او لا يكون في الاخر كون ما هو ج دايما ما دام موصوفا بذلك وجب ان يقيس على هذا خلط الضروري بغيره اذا كان على هذه الصورة تعلم ان في هذا الخلط زيادة قياسات وذلك انه اذا كان المالف من ممكن وضروري صرف او من وجودي صرف وضروري والكبرى كلية ثم القياس سواء كانتا موجبتين معا او سالبتين معا فضلا عن المختلفين اما اذا اختلفا والكبرى كلية فنتجه ما علمت واما اذا اتفقتا فانت تعلم انه اذا كان ج بحيث انما يصدق ب على كله بايجاب غير ضروري وكان ب على كل ما هو ج غير ضروري او المفروض من ج غير ضروري وكان الخلاف عند ما كان كلاما هو ا فان ب ضروري عليه ان طبيعة ج او المفروض منه مباينة لطبيعة ا لا يدخل احديهما في الاخرى ولا يكن ذلك سواء كان بعد هذا الاختلاف اتفاق في الكمية الايجابية او الكمية السلبية وكذلك البعض من ج المخالف في ذلك ان كانت الصغرى جزئية وتعلم ان النتيجة دايما تكون ضرورية السلب وهذا مما غفلوا عنه **التفسير** هذا الشكل لا ينتج الا اذا اختلفت مقدمتاه في الكيفية فالموجبتان لا ينتجان لان الشي الواحد قد يكون محمولا بالايجاب على شيين متباينين مثل الحيوان المحمول على الانسان والفرس وعلى شيين متوافقين مثل الحيوان المحمول على الانسان والناطق والنتيجة في الاول سلب وفي الثاني ايجاب وكذلك السالبتان فان الشي الواحد قد يكون مسلوبا عن شيين متباينين مثل الحجر المسلوب عن الانسان والفرس وعن شيين متوافقين مثل الحجر المسلوب عن الانسان والناطق والنتيجة في الاول سلب وفي الثاني ايجاب فظهر انه لا بد من تقدمتي هذا الشكل بالسلب والايجاب وحاصله راجع الى ان الاوسط لما كان حاصلا لاحد الطرفين وغير حاصل للطرف الاخر وجب تباين الطرفين اذ لو لم تتباينا لاستحال اتصاف احدهما بما لم يتصف به الاخر واذا عرفت **ذلك** ظهر عندك ان لا ينعقد القياس في هذا الشكل عن الممكنتين العامتين والخاصتين ولا عن خلط بعض هذه مع بعض لان السلب والايجاب لا يجب دوامهما في هذه المواد لم يجب

فانه لا قياس

والله اعلم

ذلك لم يحصل التعاند بينهما من الاصغر والاكبر والسر فيه انه متى كان السلب والايجاب غير متنافيين كما في هذه الامثلة
لم يكن البيان منتجا وان كان ذلك حاصلا في الظاهر واما اذا كانا متنافيين حاصلا في الحقيقة وان لم يكن ظاهرا
في اللفظ كان منتجا مثل اختلاط الضرورتين بين اخيرة اذا كان موجبتين على ما سياتي وقوله ثم في المطلقات العرفية
والممكنات فان الخلاف فيها كذلك بعينه الى قوله فلا يلزم اذن مما ذكر سلب في ايجاب فلا يلزم صحة فاعلم
انه جلي اولا انه لا قياس عن المطلقات العامة وعن الممكنات العامة وثانيا انه لا قياس عن المطلقات الخاصة
والممكنات الخاصة وحجة ذلك ما ذكرناه لكنا نعيدها لتغيير الفاظ الممكنات فنقول الشيء الواحد
قد يحمل عليه الشيء الواحد تارة بالايجاب وتارة بالسلب مثل ان يقال زيد ضاحك زيد ليس بضاحك ولا يوجب
ذلك سلب الشيء عن نفسه بل الشيئان المحمول احدهما على الاخر قد يحمل على احدهما ما يسلب عن الاخر ولا يلزم من
ذلك سلب احدهما عن الاخر مثل ما اذا قلنا هذا الانسان ضاحك هذا الناطق ليس بضاحك ثم لا يجب ان يقول هذا
الانسان ليس هذا الناطق هذا اذا كان الاصغر والاكبر شيئين جزئيين اما اذا كانا كليين فالامر كذلك ايضا فانه يصح
ان يحمل الشيء بالايجاب المطلق على جزئيات كلي ويسلب ذلك بالسلب المطلق ايضا عن تلك الجزئيات مثل ان
نقول كل واحد من النائمين ضاحك ولا واحد من الناس بضاحك ولا يلزم سلب تلك الجزئيات عن انفسها وايضا يصح
ان يوجد كليان متلازمان ثم يحمل على جزئيات احدهما ما يسلب عن جزئيات الاخر مثل ان يقول كل انسان
ضاحك ولا شيء من الناطق بضاحك ثم لا يلزم ان يسلب الناطق عن الانسان فظهر ان الجزئي الواحد بل الجزئيات
المتوافقات بل جزئيات الكلي الواحد بل جزئيات الكليين المتوافقين قد يصح ان يحمل على كل واحد من هذه الاقسام
المذكورة شيء بالايجاب المطلق وبالسلب المطلق ومع ذلك فلا يصح سلب شيء من هذه الاقسام المذكورة عن الاخر
بل الحق في هذه المواضع الايجاب وايضا فالجزئيات المتباينات والكليات قد يوجب على احدهما شيء بالايجاب المطلق (المتباينات صح)
ويسلب عن الاخر بالسلب المطلق ويكون الحق هناك السلب ولما كان اللازم الحق تارة السلب وتارة الايجاب
علم انه عقيم واقول الحاصل من هذه التطويلات ان الاشتراك في شيء من الصفات كما يكون لذلك
للمتماثلات فقد يكون ايضا للمختلفات واذا كان ذلك مشتركا بين المتباينات والمتوافقات لا جرم لم يكن
الاستدلال بالاشتراك في اللازم سلبا كان او ايجابا على كون تلك الملزومات متوافقة او متباينة واما
الاختلاف في اللازم الواحد لما لم يكن الا للاشياء المختلفة لا جرم صح الاستدلال باختلاف اللوازم على تباين
الملزومات واما المحمولات الامكانية والوجودية الصرفة فهي من قبيل العوارض واختلاف العوارض لا يوجب
اختلاف المعروضات فان الشيء الواحد قد يختلف عوارضه لا جرم كانت الاقيسة الامكانية والوجودية
واختلاطاتها غير منتجة واما الممكنات العامة والمطلقات العامة فلاجل كونها محتملة للممكنة والمطلقة
الخاصتين لم ايضا منتجا فهذا حاصل التحقيق في اقيسة هذا الشكل وقوله والذي يحتجون به في الانتاج (كونهم)
على المطلقتين المختلفتين الكيفية وكبراهما كلية الى قوله وشرائط النقيض فيها لا يتم معناه الذي يعتقدون

ان المطلقتين منتجان ويبرهنون على ذلك اما بالعكس او بالخلف وكلا الطريقين لا يصح فانا اذا قلنا بالاطلاق لا شيء من آ ج
ثم اعتقدوا انه ينتج بالاطلاق لا شيء من ب آ اذ ذكروا في بيانه العكس والخلف اما العكس فالوا نعكس الكبرى السالبة
ونضمها الى الصغرى لكنا قد ذكرنا ان المطلقة لا تنعكس واما الخلف فالوا ان كذب لا شيء من ب آ صدق نقيضه وهو
بعض ب آ دائما فنضمه الى الكبرى وهو لا شيء من آ ج ينتج من الثالث بعض ب ليس ج وهو مناقض الصغرى الحقة ان كل ب ج
لكنا قد ذكرنا ان المطلقتين لا تتنافيان بمجرد الاختلاف في السلب والايجاب فظهر ان هاتين الحجتين غير منتجتين
في المطلوب وقوله بل انما ينعقد في هذا الشكل من المطلقات قياسات من مقدمات فيها موجبة وسالبة اذا
اذا كانت سالبتها من شرطها ان ينعكس الى قوله والحكم في الجهة للسالبة معناه لما فرغ من اقامة الحجة على عدم
انتاج المطلقتين وبين ضعف حجتهم في ذلك بين ان السالبة المطلقة اذا كانت منعكسة فان القياس المنعقد منها
يكون منتجا لكن عند حصول شرطين الاول الاختلاف في الكيفية وقد برهنا عليه والثاني كلية الكبرى وبرهانه ان
الاكبر الذي حمل على بعض الاوسط قد يكون غير محمول على الاصغر مثل قولنا كل ثلج ابيض وكل انسان ابيض والحق انه لا شيء
من الثلج بانسان وقد يكون محمولا عليه مثل قولنا كل انسان ناطق وليس كل حيوان ناطقا والحق ان كل انسان
حيوان فلما اختلف علم عقمها اما اذا جعلنا هذه الكبرى الجزئية صغرى مثل ان نقول ليس كل حيوان ناطقا وكل انسان
ناطق لزم ليس كل حيوان انسانا وهو صادق لان سلب الخاص عن بعض العام صادق دائما على التقدير الاول يلزم سلب
العام عن بعض الخاص وهو كاذب واما قوله والحكم في الجهة للسالبة المنعكسة فهذا هو مذهب المتقدمين
والشيخ رجع عن ذلك في سائر كتبه مثل الشفا والاوسط والنجاة وزعم ان الضرورية اذا اختلط بالمطلق
كانت النتيجة ضرورية سواء كانت السالبة مطلقة او لم يكن وبالغ في ابطال مذهبهم وطول فيه فلا ادري
كيف اختار هنا مذهبهم ولعله غلط وقع من جهة الناسخ وبالجملة فالحق ما ذهب اليه في سائر كتبه ونحن
نذكر ما قيل في هذه المسئلة على الاختصار قال المتقدمون اذا كان بالوجود لا شيء من ب ج وبالضرورة كل
آ ب فالنتيجة بالوجود لا شيء من ج آ لادلة ثلاث الاول انا نعكس الصغرى السالبة ونجعلها كبرى هكذا
كل آ ب بالضرورة وبالوجود لا شيء من ب ج فبالوجود لا شيء من آ ج ينعكس بالوجود لا شيء من ج آ والجواب
من وجهين الاول ان عكس الوجودية لا يكون وجودية صرفة كما بينا بل مطلقة محتملة للضرورة والثاني
لو سلمنا ذلك كما بينا ان الوجودية المنعكسة لا تنتج مع الصغرى الضرورية في الشكل الاول ولو جعلناها
مطلقة منعكسة فان الصغرى الضرورية مهما تبع ستة ضرورية وعكس السالبة الضرورية سالبة ضرورية
وذلك هو مذهبنا وخلاف مذهبهم والحجة الثانية قالوا لو كانت النتيجة بالضرورة لا شيء من ج آ لكان عكسها
وهو بالضرورة لا شيء من آ ج حقا فنجعلها كبرى ونجعل عكس كبرى القياس صغرى هكذا بعض ب آ وبالضرورة
لا شيء من آ ج ينتج بالضرورة بعض ب ليس ج هذا خلف لان الصغرى الوجودية للقياس الاول كان هكذا بالوجود
لا شيء من ب ج فيكون عكسه ايضا وجوديا وهو لا شيء من ج ب وقد لزم من فرضنا ان النتيجة ضرورية قولنا

بعض ج بالضرورة ليس ب وهو مناقض الصغرى الحقة فاذن النتيجة ليست ضرورية بل وجودية تابعة للسالبة
المنعكسة والجواب ان الشيخ ذكر جوابا طويلا في الشفا لا نرضيه لكن الذي نعول عليه ان الخلف
انما يلزم اذا كان عكس الصغرى السالبة الوجودية وجودية وقد بينا انه لا يكون كذلك بل عكسها سالبة مطلقة عامة (سالبة وجودية صح)
محتملة للضرورة فكيف ينافي السالبة الجزئية الضرورية الحجة الثالثة تمسكوا بهذا المثال ما بالوجود لا شيء من
الابيض بحيوان وبالضرورة كل انسان حيوان فالنتيجة بالوجود لا شيء من الابيض بانسان والجواب
ان الصغرى السالبة كاذبة لان بعض ما يقال له ابيض فهو بالضرورة حيوان اللهم الا ان يقال المراد منه ان الابيض
من حيث هو ابيض ليس بحيوان لكن هذه السالبة تلك الموجبة الضرورية او يقال المراد منه انه اذا لم يوجد من
الحيوانات ما يكون ابيض فانه يصدق في ذلك الوقت لا شيء من الابيض بحيوان ولكن ان اخذوا الصغرى على
هذا الوجه لم تكن الكبرى ضرورية اذ يحتمل ان لا يوجد في بعض الاوقات احد من الناس فحينئذ يكذب قولنا كل انسان
حيوان والشيخ طول في هذا الموضع من الشفا وحاصله ما اوردناه فاما اقامة البرهان على ان النتيجة
لا تكون تابعة للسالبة المنعكسة في هذا الاختلاط فلما يذكره بعد ذلك من ان الاوسط اذا كان ضروريا لاحد
وغير ضروري للاخر وجب ان يكون بين الطرفين مباينة ضرورية والا لكان ضروريا لاحدهما كما يكون ضروريا للاخر
فظهر ان العبرة في الشكل ليس للسالبة المنعكسة وقوله فالضرب الاول كل ج ب ولا شيء من آ ب فلا شيء
من ج آ لانا نعكس الكبرى فيصير فلا شيء من ب آ ونضيف اليها الصغرى فيكون الضرب الثاني من الشكل الاول
ويكون العبرة في الجهة للكبرى فاعلم ان فائدة قوله العبرة في الجهة للكبرى انما تظهر في المختلطات والمنع
في الاقيسة البسيطة وقد بينا انه ليس الامر كذلك الضرب الثاني لا شيء من ج ب وكل آ ب فلا شيء من ج آ
لانا نعكس الصغرى فينتج فلا شيء من آ ج ثم نعكس النتيجة ويكون العبرة للسالبة ايضا في الجهة فان كانت مطلقة
ثم انعكس النتيجة من المطلق الضرب الثالث مثل قولك بعض ج ب ولا شيء من آ ب فليس بعض ج آ
بينه بما عرفت الضرب الرابع مثل قولك ليس بعض ج ب وكل آ ب فليس بعض ج آ والا فكل ج آ وكان
كل آ ب فكل ج ب وكان ليس بعض ج ب هذا خلف وله بيان غير الخلف لنكن د البعض الذي من ج هو ليس ب فيكون
لا شيء من د ب وكل آ ب فلا شيء من د آ وبعض ج د فلا كل ج آ ومن هاهنا نعلم ان العبرة للسالبة في الجهة وليس
يمكن ان يبين هذا الضرب بالعكس لان الصغرى سالبة جزئية لا تنعكس والكبرى جزئية فلا يلتئم منها ومن الصغرى
قياس فانه لا قياس عن جزئيتين اقول الحاصل في نتائج هذه الضروب انها تابعة للسالبة في الجهة وقد
عرفت انه ليس كذلك فلا فائدة في اعادة ذلك في كل واحد واحد من الضروب ولنتكلم الان في غرض اخر وهو
ان هذا الشكل ايضا يشتمل على ستة عشر قرينة كالشكل الاول الا انا لما اسقطنا الكبرى الجزئية سالبة كانت
او موجبة فقط سقط منها ثمانية ولما اعتبرنا اختلاف المقدمتين في الكيفية سقط من الثمانية الباقية
اربعة اخرى وبقيت القرائن المنتجة اربعة ولما كانت قرائنها غير بينة الانتاج احتجنا الى بيانها الضرب الاول

من الكليتين والكبرى سالبة ينتج كلية سالبة كل ج ب ولا شيء من آ ب فلا شيء من ج آ بيانه من وجوه ثلاثة الاول
وهو البرهان اللمي ان الباء لما كان حاصلا لكل الجيم وغير حاصل في شيء من الالف كان بين الالف والجيم مباينة اذ لو لم
يتباينا لكان الالف موصوفا بالباء كما ان الجيم موصوف به الثاني اذا عكسنا الكبرى ارتدت القرينة الى
ثاني الشكل الاول هكذا كل ج ب ولا شيء من ب آ فينتج المطلوب الثالث الخلف ان كذب لا شيء من ج آ صدق
نقيضه وهو بعض ج آ ولا شيء من آ ب ينتج بعض ج ليس ب وكان كل ج ب هذا خلف الضرب الثاني من كليتين والصغرى
سالبة لا شيء من ج ب وكل آ ب فلا شيء من ج آ وبيانه بالطرق الثلاثة الا انا نحتاج هاهنا الى عكسين فانا نعكس الصغرى
ونجعلها كبرى ثم نعكس النتيجة الضرب الثالث من جزئية موجبة وكلية سالبة كبرى بعض ج ب ولا شيء من آ ب
فبعض ج ليس آ لانه لما كان الباء حاصلا في بعض الجيم وهو غير حاصل في شيء من الالف كان الالف مباينا لذلك البعض
من الجيم واما العكس والخلف فهو ظاهر الضرب الرابع سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ليس كل
ج ب وكل آ ب فليس كل ج آ لان الباء لما لم يكن حاصلا لبعض ج وهو حاصل لكل الالف كان بين الالف وبين ذلك البعض
من الجيم مباينة واما طريق العكس فهاهنا غير ممكن لان الصغرى سالبة جزئية والكبرى لا تنعكس واما الخلف
فهكذا ان كذب ليس كل ج آ صدق نقيضه وهو كل ج آ وكل آ ب فكل ج ب وكان حقا انه ليس كل ج ب هذا
خلف وفيه طريق اخر يسمى بالافتراض وهو ان نأخذ جزءا من ذلك الشكل والاخر من الشكل الاول وليعرض من الجيم
الذي ليس ب د فنقول لا شيء من د ب ونضم اليه الكبرى وهو كل آ ب ينتج من هذا الشكل لا شيء من د آ وهو احد
القياسين ثم نقول بعض ج د ولا شيء من د آ ينتج بعض ج ليس آ وهو المطلوب وقوله البيع هاهنا
ان العبرة في الجهة بالسالبة فقد عرفت انه ليس الامر كذلك وقوله هذا كله وليس في المقدمات ممكن فان
اختلط ممكن ومطلق وكان من الجنس الذي لا ينعكس الى قوله لم يكن قياس الا في تفصيل لا يحتاج اليه هاهنا معناه
قد عرفت ان اختلاط الممكن والمطلق يقع على ستة عشر وجها ثمانية منها لا ينتج فان الممكن العام والخاص اذا اختلط
بالمطلق العام والوجودي العام مع احتمال ان يجعل الكبرى مطلقة تارة وممكنة اخرى حصل ثمان اختلاطات
غير منتجة بالبرهان المذكور فاما الممكنان اذا اختلطا بالمطلقة العرفية فان كانت الكبرى مطلقة كان الاختلاط
منتجا لان المذكور بهذه الضرب الاول كل ج ب بالامكان العام او الخاص ولا شيء من آ ب بالاطلاق
المنعكس ينتج بالامكان لا شيء من ج آ بالامكان العام بيانه بالطرق الثلاثة اما اللمي فلان الاصغر يمكن له اتصاف
بالاوسط وكلما اتصف بالاوسط استحال اتصافه بالاكبر فامكان اتصافه بالاوسط المنافي للاكبر هو امكان
خلوه عن الاكبر وكما انا حكمنا بامكان اتصاف الاصغر بالاوسط بحيث يصدق ذلك الامكان سواء كان ذلك الاتصاف
حاصلا او غير حاصل فكذلك يجب الحكم بامكان خلوه عن الاكبر بحيث يصدق ذلك الامكان سواء كان ذلك الخلو
حاصلا او غير حاصل وذلك هو الامكان العام اما بيانه بالعكس فهو انا اذا عكسنا الكبرى كانت الصغرى ممكنة
والكبرى مطلقة منعكسة في الشكل الاول واما الخلف فهو ان كذب لا شيء من ج آ بالامكان العام صدق بالضرورة
انه

بعض ج ا ولا شي من آ ب بالاطلاق المنعكس فبالضروره بعض ج ليس ب وكان كل ج بالامكان هذا خلف اما اذا جعلنا
كبرى هذا الضرب وجوديه منعكسه فربما ظن ان النتيجه ممكنه خاصه لاجل ان الكبرى الوجوديه منعكس وجوديه
وذلك منتج الممكنه عامه لما مرّ ان عكس السالبة الوجوديه سالبه مطلقه عامه وهي مع الصغرى الممكنه
منتج ممكنه عامه كما ذكرنا الضرب الثاني لا شي من ج بالامكان العام او الخاص و كل آ ب بالاطلاق
المنعكس ينتج بالامكان العام لا شي من ج آ لكن يمكن بيانه بالعكس لان الصغرى السالبه الممكنه لا تنعكس والكبرى
المطلقه الموجبه تنعكس جزئيه فان جعلناها كبرى كانت الصغرى سالبه والكبرى جزئيه في الشكل الاول وان جعلناها
صغرى والسالبه كبرى كان ذلك هو الشكل الرابع بل بيانه بالوجه اللمّي وهو ان الاوسط اذا كان لازما للاكبر
وهو ممكن الزوال عن الاصغر كان الاكبر ممكن الزوال كذلك دوام الشي اذا كان ممكن الزوال كان ممكن الزوال ايضا كذلك
ويمكن ان يبين بالخلف ايضا كما ذكرناه واما اذا جعلنا كبرى هذا الضرب وجوديه منعكسه فالحكم ذلك ايضا
بعينه هذا كله اذا جعلنا ها ممكنه لم ينتج اصلا ما الضرب الاول بالاطلاق المنعكس كل ابيض فهو مفرق
للبصر بالامكان العام او الخاص ولا شي من الجسم بمفرق للبصر فلا يمكن ان ينتج لا شي من الابيض بجسم وانما ينتج
لا بدوام مفرقية البصر للجسم عند حصول الاسفيه له لاينافي امكان سلب مفرقية البصر عن الجسم في وقت
اخر وبالجمله هذا النوع من السلب والايجاب لا يكون منافيا فلم يلزم ذلك منتجا الضرب الثاني
بالاطلاق المنعكس لا شي من ج ب وبالامكان العام او الخاص كل آ ب هذا ايضا غير منتج لانا اذا قلنا
لا شي من المتحرك بساكن وبالامكان كل جسم ساكن لا يلزم لا شي من المتحرك مع انه جسم دائما يسلب عنه السكون
ما دام متحركا ويكون الساكن ممكن الوجود لكل جسم فلا يلزم من منافاة الساكن للمتحرك ما دام متحركا
وامكان ثبوته للجسم وقوع المنافاة الساكن بين المتحرك والجسم فاما اذا جعلنا الصغرى وجوديه منعكسه
فان كانت الكبرى ممكنه عامه فهو عقيم لما ذكرنا وان كانت الكبرى ممكنه خاصه مثل لا شي من ج ب
بالوجود وكل آ ب بالامكان الخاص قال صاحب البصاير النتيجه موجبه جزئيه
ممكنه عامه لانا نعكس الصغرى ونجعلها كبرى لترجع الى الاول فينتج لا شي من ا ج بالامكان الخاص
والسالبه الممكنه الخاصه لا تنعكس لكن اذا قلبت الى الايجاب لم تنعكس موجبه جزئيه ممكنه عامه
فاما اذا كانت مطلقه ممكنه منعكسه وهي محتمله للضروره والوجود فتقدير كونها ضروريه
تكون النتيجه ضروريه لانا نعكس السالبه فيصير بالضروره لا شي من ب ج فبالضروره لا شي من ج ا
وبتقدير كون المطلقه وجوديه منعكسه كانت النتيجه جزئيه موجبه ممكنه عامه واذا كانت
النتيجه تاره سالبه ضروريه وتاره جزئيه موجبه ممكنه كان عقيما فالحاصل ان الصغرى ان كانت
مطلقه منعكسه كان القياس عقيما واعلم ان ذلك بنا على ان الصغرى السالبه الوجوديه ينعكس
وجوديه صرفه حتى يقال بان النتيجه الحاصله منه ممكنه خاصه عند من يقلب ممكنه عامه وعند من

ان عكس الوجوديه مطلق منعكس فبطل هذا الفرق بل الحق ان هذا الاختلاط غير منتج للعله التي ذكرناها في ساير
الاختلاطات فالحاصل في اختلاط الممكن والمطلق ان الكبرى اذا كانت سالبه مطلقه كان منتجا يمكن بيانه بالطرق
المذكوره وان كانت الكبرى موجبه مطلقه كان منتجا لكن لا يبين بالعكس واما ان كانت الكبرى ممكنه فانه
لا ينتج اصلا قوله الشيخ ان كانت الكبرى كليه سالبه من باب المطلق المذكور ورجع بالعكس الى الشكل
الاول او بالخلف فانتج لكن النتيجه التي عرفتها في الشكل الاول معناه ان الكبرى ان كانت مطلقه سالبه منعكسه
رجع عند العكس الى الشكل الاول فكانت النتيجه ممكنه خاصه وان كانت السالبه منعكسه وجوديه كان عكسها
مطلقا منعكسا وكانت النتيجه ممكنه عامه وقوله وان لم يكن سالبه بل موجبه كيف كان ذلك لم يكن قياس
فيه نظر لما مرّ ان من ذلك ما يكون منتجا وقوله الذي يسهل الاحتجاج اليه ههنا وهو ان يكون المقدمتان
مختلفتين في الوجود الذي لا ضروره فيه فكان احدها الحكم فيه في وقت من اوقات كون الشي ج فيكون
فيه وجوب اولا يكون والاخرى كون ما هو ج دايما ما دام موصوفا بذلك يريد بذلك ان احدى
المقدمتين اذا كانت مطلقه منعكسه كان الاوسط لا يحال دايما بدوام وصف الموضوع والمقدمة
الاخرى اذا كانت ممكنه خاليه عن الضروره المطلقه والمقيده او كانت وجوديه من جنس ما لا ينعكس
وهي التي يكون المحمول في بعض اوقات وصف الموضوع فحينئذ يكون الاوسط بالنسبه الى احد الطرفين دايما
بدوام الوصف الذي جعل معه موضوعا والنسبه الى الطرف الاخر يكون خاليا عنه وذلك يوجب تباين
الطرفين اذ لو لم يتباينا لكانت تلك الضروره المقيده حاصله للطرفين وكنا قد بينا ان هذه المباينه
انما تلزم اذا كانت المطلقه كبرى اما اذا كانت صغرى فلا يلزم ذلك وقوله ويجب ان يتبين على هذا
خلط الضروري بغيره اذا كان على هذه الصوره معناه اذا كان احدى المقدمتين ضروريه والاخرى
وجوديه او ممكنه كانت النتيجه ضروريه لمثل العله ذكرناها لان الاوسط بالنسبه الى احد الطرفين
ضروري بالنسبه الى الطرف الاخر غير ضروري فالضروره ثابته في احد الطرفين دون الاخر وذلك
يوجب تباين الطرفين والا لاستحال اختلافهما في ثبوت الضروره وعدمها وقوله بعد ان يعلم ان في
هذا الخلط زيادة قياسات الى اخر الباب معناه الموجبتان والسالبتان اذا كانت احداهما ضروريه
منتجان منتجه ضروريه والاخرى ليست ضروريه منتجان منتجه ضروريه فان ب اذا كان ثبوته لج اولما
يعرض حينا غير ضروري ثبوته للالف ولما يعرض للالف ضروري وجب ان يكون بين الجيم والالف تباين ضروري
لا يدخل احدهما في الاخر ولا يكون ذلك الدخول ممكنا فاعلم ان هاتين المقدمتين وان كانتا غير مختلفتين في
الكيفيه ظاهرا لكن الاختلاف حاصل في الحقيقه لان ضروره ثبوت ذلك المحمول حاصله لاحد الطرفين
بالضروره ومسلوبه عن الطرف الاخر بالضروره فانا اذا قلنا ان يقول بالضروره كل آ ضروري
له ب ولا بالضروره لا شي من ج ضروري له ب ينتج فبالضروره لا شي من ج ا فالحاصل ان امثال هذا انما

التحقيق قياس مركب من صنفين ضروريين مختلفين في السلب والايجاب ولولا ذلك لم يكن القياس منعقدا في هذا
الشكل وبالله التوفيق الشكل الثالث الشرط في كون نتاج هذا الشكل منتجه ان يكون الصغرى موجبه
او في حكمها كما علمت وفيها كليه ايهما كانت تعلم ان قرائنه يكون حينئذ سته لكن الستة مشتركة في انها تنتج الا
جزئيه ولا تجب فيها كليه فانك اذا قلت كل انسان حيوان وكل انسان ناطق لم يلزم ان يكون كل حيوان ناطقا ولزم
ان يكون بعضه ناطقا بان تعكس الصغرى فاجعل هذا حيا في كل من المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى جزئيه
لم ينعكس عكس الصغرى لانها اذا انعكست جاءت جزئيه فاذا قرن بها الاخرى كان الاقتران من جزئيتين فلم ينتج بل يجب
ان يعكس الكبرى ثم النتيجه كما علمت واعلم ان العبره في الجهة المنحفظه وهي الجهه التي تعتبر في الشكل الاول على
قياس ما اوردناه انما هو للكبرى فاما في ما يتبين بعكس صغراه فذلك ظاهر واما فيما يتبين بعكس الكبرى ويبين ذلك بالافتراض
بان نعرض بعض ب الذي هو آ شيئا يكون د فيكون كل د آ فنقول حينئذ كل د ب وكل ب ج وكل د ج ونعرف
اليه وكل د ا ينتج فبعض ج ا والجهه ما نوجبه جهة قولنا كل د ا الذي هو جهة بعض ب ا والذين يعلمون الحكم لجهة
الصغرى فانهم يحسبون ان الصغرى تصير كبرى عند عكس الكبرى ويكون الحكم لجهتها ثم تنعكس فيكون الجهة بعد العكس
جهة الاصل وانما يغلطون بسبب انهم يحسبون ان العكس يحفظ الجهات وانت قد علمت خطاءهم وقد يتبين بالامتناع
بالعكس وذلك حيث تكون الكبرى جزئيه سالبه فانها لا تنعكس وصغراها تنعكس جزئيه فلا ينتج قياس بل انما يتبين
بطريق الخلف او بطريق الافتراض اما طريق الخلف فان تقول انه ان لم يكن ليس بعض ج ا فكل ج ا وكان كل ب ج
فكل ب ا وكان ليس كل ب ا هذا خلف واما طريق الافتراض فان تقول لكن البعض من ب الذي ليس ا هو د فيكون لا شي
من د ا ثم تتم من بعد واعتبر في الجهات ما توجبه الكبرى ايضا فيكون قرائنه من كليتين موجبتين ومن موجبتين
والصغرى جزئيه ج من موجبتين والكبرى جزئيه د من كليتين والكبرى سالبه ومن جزئيه موجبه صغرى وكليه
سالبه كبرى ومن كليه موجبه صغرى وجزئيه سالبه كبرى وهذه تورد خاصه التفسير الاوسط في هذا
الشكل موضوع للاكبر والاصغر وكل محمولين يجتمعان في شي واحد فعدا المنفيا في ذلك الشي وذلك يقتضي حمل احدهما
على الاخر ولكن لا يجب ان يكون في الحمل كليا اذ من الجائز ان يكون المحمول اعم من الموضوع فالبعض الحاصل منه في ذلك
الموضوع وان صار ملاقيا للمحمول الثاني الا ان البعض الاخر لا يكون ملاقيا له بل مباينا عنه ولهذا لم يكن ينتج
هذا الشكل الا جزئيه وقوله يجب ان يكون احدى المقدمتين كليه اذ لو كانتا جزئيتين لكان من المحتمل ان يكون
البعض الذي فيه الاصغر مغايرا للبعض الذي فيه الاكبر فلا يحصل الالتقاء بينهما واما اشتراط ايجاب الصغرى فلان
الاصغر المسلوب عن الاوسط يحتمل ان يكون خارجا عن الاكبر مباينا له مثل قولنا لا شي من البياض بسواد وكل
بياض مفرق للبصر والحق ههنا السلب ويحتمل ان يكون داخلا فيه مثل ما اذا قلنا في الكبرى وكل بياض لون والحق
ههنا الايجاب فاما اذا جعلنا السالبه كبرى كان اللازم سلب الخاص عن بعض العام وذلك غير منكر واعلم
ان قرائن هذا الشكل ايضا سته عشر فاذا الغينا الصغرى السالبه كليه كانت او جزئيه سقط منها ثمانيه

منها بانه واذا اشترطنا كليه احدى المقدمتين سقطت قرينتان بقيت المنتجه سته منها ما يكون كبراها كليه
ومنها ما يكون جزئيه موجبه ومنها ما يكون جزئيه سالبه فالذي يكون كبراه كليه يرتد بعكس الصغرى الى الاول
والذي كبراه جزئيه لا يرتد بعكس واحد الى الاول اذ لو عكسنا صغراه كانت جزئيه ولا قياس عن جزئيتين بل يجب ان يعكس
الكبرى ونجعلها صغرى ثم نعكس النتيجه وقوله واعلم ان العبره في الجهة المنحفظه وفي التي تعتبر في الشكل الاول
فيها على قياس ما اوردناه انما هو الكبرى الى اخر الفصل معناه جهة النتيجه في هذا الشكل مثل جهتها في
الاول حيث كانت النتيجه هناك تابعه للكبرى كانت ههنا كذلك وحيث كانت تابعه للصغرى كانت ههنا
ايضا كذلك لان هذا الشكل يرتد الى الاول بعكس الصغرى ان كانت الكبرى كليه وان كانت جزئيه فيتبين بطريق الافتراض
ان النتيجه تابعه للكبرى ولابد ان نعد القرائن وننتج ما ادعيناه في كل واحد منها الضرب الاول
كل ج ب وكل ج ا ينتج بعض ب ا الجهه ما يكون حاصلا في الاول لانا اذا عكسنا الصغرى صارت هكذا بعض ب ج
وينتج المطلوب ويتبين ايضا بالخلف وفيه طريق اخر وهو ان الالف والبا لما اجتمعا في الجيم حصل بينهما
الملاقاه ثم يحتمل ان يكون لهما في غير الجيم التقاء ويحتمل ان لا يكون فاذن لا لقا الجزئي حاصل يقينا
بعض ب ج الضرب الثاني من كليتين والكبرى سالبه الضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئيه
الضرب الرابع من جزئيه موجبه صغرى وكليه سالبه كبرى لهذه الضروب الاربعه ترتد الى الاول
بعكس الصغرى لاجرم جهة النتيجه هي الحاصله في الاول الضرب الخامس من موجبتين والكبرى جزئيه
مثاله بالامكان كل ج ب وبالضروره بعض ج ا ينتج بعض ب ا بالضروره فلو عكسنا صغراه صارت جزئيه
ولا قياس عن جزئيتين بل نعكس كبراه ثم نعكس النتيجه هكذا بعض آ ج وكل ج ب فبعض آ ب وينعكس بعض
ب ا او اثبات الجهة بالافتراض لنفرض الجيم الذي هو بالضروره آ د فنقول بالضروره كل د آ ثم نقول
كل د ج وكل ج ب بالامكان فكل د ب بالامكان ثم نقول كل د ب بالامكان وكل د آ بالضروره ينتج بعض
ب ا بالضروره وظهر ان جهة النتيجه في هذا الشكل مثل ما يكون في الشكل الاول لكنه يتبين في ذي العكس
بالعكس وفي ذي العكسين بالافتراض وقد اعتقد قوم ان جهة النتيجه في ذي العكس مثل جهة الصغرى
لانا نحتاج الى ان نعكس الصغرى ونجعلها كبرى فاذا عكسنا كانت النتيجه تلك الجهة بعد العكس وعرفت
ان العكس لا يحفظ الجهه فبطل ظنهم الضرب السادس من كليه موجبه صغرى وجزئيه سالبه
كبرى بالامكان كل ج ب وبالضروره ليس كل ج ا فبالضروره ليس كل ب ا وهذا لا يمكن بيانه بالعكس لان
الكبرى الجزئيه لا تنعكس والصغرى تنعكس جزئيه ولا قياس عن جزئيتين وانما يمكن بيان النتيجه اما بالخلف وهو
مشهور او بالافتراض وهو ايضا يبين الجهة فليفرض الجيم الذي ليس بالف د فلا شي من د ا ثم نقول كل د ج وكل
ج ب فكل د ب ثم نقول كل د ب وبالضروره لا شي من د ا ينتج فبالضروره ليس كل ب ا ويمكن ان يبين بالطريق
الذي ذكرناه انه اذا كان بالامكان كل ج ب فالبا الذي يكون في الجيم الذي يستحيل اتصافه بالالف

عبارة يستعمل الشيخ الاستشهاد به فيما المضروب ليس يعتبر ب او هو المطلوب فظهر ان النتيجة هنا تابعة للكبرى الا في مواضع الاستثناء في الشكل الاول فانه هنا يكون كذلك **النهج الثامن في القياسات الشرطية وفي توابع القياس** **اشارة** الى الاقترانات الشرطية انا سنذكر بعض هذه ونخلي عما ليس قريبا من الطبع منها سبيل الاستيفاء فيها جميع ذلك في كتاب الشفاء وغيره ونقول ان المتصلات قد يتألف منها اشكال ثلاثة كاشكال الحمليات تشترك في تال او مقدم وتفترق في تال او مقدم كما كانت في الحمليات تشترك في موضوع او محمول وتفترق بموضوع او محمول والاحكام تلك الاحكام وقد يقع الشركة بين حملية ومنفصلة مثل قولك الانسان عدد وكل عدد اما زوج واما فرد واستخراج الاحكام في هذا مما سلف سهل وكذلك قد يشترك منفصلة مع حمليات مثل قولك هذا المعنى وكل الا ان يكون ب واما ان يكون ج واما ان يكون د وكل ب وج ود هو ه وكل آ هو ه واستخراج الاحكام في هذا ايضا مما سلف سهل وقد تقترن الشرطية المتصلة مع الحملية واقرب ما يكون ذلك الى الطبع ان يكون الحملية يشارك التالي المتصلة الموجبة على اجزاء الشركة الحمليات فيكون النتيجة متصلة مقدمها ذلك المقدم بعينه وتاليها نتيجة التالي الى الجزء الذي كان متغيرا ما جملته مثاله ان كان آ ب فكل ج د وكل د ه وعليك ان تعد سائر الاقسام مما علمته وقد يقع مثل هذا التأليف بين متصلتين تشارك احداهما تالي الاخرى اذا كان التالي متصلا ايضا ويكون قياسه هذا القياس واما تتميم القول في الاقترانات الشرطية فلا يليق بالمختصرات **التفسير** قال رضي الله عنه ان الاقترانات الحاصلة من الشرطيات كثيرة واستقصاء القول فيها تستدعي كتابا مفردا والشيخ رحمه الله اقتصر هنا على ما هو الاقرب الى الفهم فقد اورده الاقترانات الكائنة من المتصلات ولا بد من اشتراكها في جزء فاما ان يكون الاوسط تاليا في الاولى مقدما في الثانية وهو الشكل الاول واما ان يكون تاليا فيهما جميعا وهو الشكل الثاني واما ان يكون مقدما فيهما جميعا وهو الشكل الثالث والشرائط المعتبرة في كل شكل من هذه هي المعتبرة في الحمليات ومثال الضرب الاول من الشكل الاول الذي هو اكمل قياسات هذا الباب شك وهو انا اذا قلنا كلما كان الانسان فردا فالانسان عدد وكلما كان الانسان عددا فالانسان زوج فالمقدمتان صادقتان والنتيجة كلما كان الانسان فردا فالانسان زوج وهي كاذبة والجواب ان الصغرى كاذبة في نفسها وصادقة بحسب الالزام وكذلك النتيجة وان كانت كاذبة في نفسها لكنها صادقة بحسب الالزام ويجب ان تعلم ان هذه الاقيسة انما تفيد اذا كانت المتصلة لزومية فاما اذا كانت اتفاقية فلا فائدة فيها وما ذكر من الاقترانات ما يحصل من اختلاط المنفصل والحملي وذلك على قسمين الاول ان يكون الحملية صغرى والقريب فيه من الطبع ما كان على مناهج الشكل الاول وهو ان يكون الحملية موجبة ومحمولها يكون موضوعا لاجزاء الانفصال ويكون المنفصلة كلية ومثاله المذكور في الكتاب الانسان عدد وكل عدد فاما زوج واما فرد وقد يقع هذا القياس هنا على هيئة الشكل الثالث لكنه يكون بعيدا من الطبع فاما على هيئة الشكل الثاني فلا يقع الا منفصلا

واما اذا كانت المنفصلة صغرى فالقريب من الطبع ما يكون على هيئة الشكل الاول ويكون الاقتران مع حمليات بعدد اجزاء الانفصال ويكون مشتركة في محمول واحد ويكون اجزاء الانفصال مشتركة الموضوع ولكل حملية اشتراك مع اجزاء الانفصال ونتيجته حملية ومثاله المذكور في الكتاب كل آ اما ب واما ج واما د وكل ب وج وكل د ه وكل آ ه ثم ذكر بعد ذلك اختلاط الحملي والمتصل وذلك ما يكون المتصلة صغرى والحملية كبرى ويكون الحملية مشاركة لتالي المتصلة لكونه اقرب هذه القياسات الى الطبع ولاجل ان تحليل قياس الخلف الى هذا النوع وانت تعلم انه ينعقد فيه الاشكال الثلاثة والشرائط المذكورة هناك معتبرة ايضا هنا ويكون النتيجة متصلة مقدمها مقدم الشرطية وتاليها نتيجة التأليف من تاليها المقترن بالحملية وقد علمت ان المتصلة قد يكون مركبة من متصلتين مثل قولنا ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كانت الشمس غاربة فالليل موجود ثم اذا ضممنا الى ذلك متصلة من حمليتين يشارك تالي تاليها هكذا وكلما كان الليل موجودا فالاعشى يبصر صح متصلة من متصلتين مقدمها مقدم الاولى وتاليها نتيجة التأليف من تاليها المعروف بالمتصلة الاخرى هكذا ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كانت الشمس غاربة فالاعشى يبصر هذا مقدار ما اورده في هذا الكتاب **اشارة الى قياس المساواة** انه ربما عرف من احكام المقدمات اشياء تسقط وتبني القياس على صورة مخالفة للقياس في قولهم ج مساو لب وب مساو لا فج مساو لا فقد اسقطت منه ان مساوي المساوي مساو وعدل بالقياس عن وجهه من وجوب الشركة في جميع الاوسط الى وقوع الشركة في بعضه **التفسير** قال رضي الله عنه انما افرد قياس المساواة بالذكر لاشتماله على عدة من المباحث الاول انه ان كان ج مساويا لب وب مساو لا فالناس يظنون انه يلزم منه ان ج مساو لا وليس كذلك بل اللازم منه ان ج مساو لمساوي ا ثم ينضم الى هذه النتيجة مقدمة اخرى وهي ان مساوي المساوي مساو حتى يلزم منه ان ج مساو لا الثاني ان الاوسط فيه غير متكرر بعضه والثالث ان موضوع النتيجة يكون موضوعا للصغرى ومحمولها يكون محمولا في الكبرى وقد بينا ان محمول نتيجة القياس الاول من هذا الباب ليس مجرد محمول الكبرى بل ذلك محمول الكبرى مع بعض الاوسط الرابع انه لا يطرد في سائر المواد فانا اذا قلنا ج مخالف لب وب مخالف لا لا يلزم ان يكون ج مخالفا لا فان مخالف المخالف ربما يكون مماثلا الخامس في استعماله في هذه المادة ايضا نوع اشكال لانه اذا كان ج مساويا لب وب ايضا مساو لج فيكون ج مساويا للمساوي ج ومساوي المساوي مساو وهذا خلف لان المساواة تقتضي المغايرة ولما كان هذا النوع من القياس مشتملا على هذه المباحث لا جرم افرده بالذكر **اشارة الى القياسات الشرطية الاستثنائية** القياسات الاستثنائية اما ان يوضع فيها متصلة ويستثنى اما عين مقدمها فينتج عين التالي مثل انه ان كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية لكن الشمس طالعة فالكواكب خفية او نقيض تاليها فينتج نقيض المقدم مثل ان تقول ولكن الكواكب

ليست خفية فينتج فالشمس ليست بطالعة ولا ينتج غير ذلك او توضع فيها منفصلة حقيقية ويستثنى عين ما شئت منها فينتج نقيض ما سواها مثل ان هذا العدد اما تام واما زائد واما ناقص لكنه تام فينتج نقيض ما بقي او يستثنى نقيض ما شئت منها فينتج عين ما بقي واحدا كان او كثيرا مثل انه ليس بتام فهو اما زائد واما ناقص حتى تستوفي الاستثناءات فيبقى قسم واحد او توضع منفصلة غير حقيقية وهي اما ان يكون مانعة الخلو فقط فلا ينتج الا استثناء النقيض لعين الاخر مثل قولهم اما ان يكون هذا في الماء واما ان لا يغرق ولكنه غرق فهو في الماء لكنه ليس في الماء فهو لم يغرق ومثل قولهم اما ان لا يكون هذا حيوانا واما ان لا يكون نباتا لكنه حيوان فليس بنبات او لكنه نبات فليس حيوانا واما ان يكون المنفصلة من الجنس الذي الغرض منه منع الجمع فقط ويجوز ان يرتفع الاجزاء معا وقوم يسمون هذا الغير التامة الانفصال والعناد مخصوصا بانه ينتج فيها استثناء العين ويكون النتيجة نقيض التالي فقط مثل قولك اما ان يكون هذا حيوانا واما ان يكون شجرا في جواب من قال هذا حيوان شجر **التفسير** قال رضي الله عنه الاستثنائي مؤلف من مقدمتين احداهما بالمحالة شرطية والثانية يجوز ان يكون حملية او شرطية لانها بالحملية وضع اجزاء الشرطية او نقيضا ويلزم من ذلك وضع الجزء الثاني او رفعه فان كان جزء الشرطي شرطيا فهي شرطية وان كان حمليا فهي حملية وقوله والاستثنائية اما ان يوضع فيها متصلة الى آخره معناه الاستثنائي اما ان يكون متصلة او منفصلة فان كانت متصلة فاستثناء عين المقدم ينتج عين التالي لانه متى وجد الملزوم وجد اللازم واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم لان عدم اللازم دليل على عدم الملزوم واما استثناء نقيض المقدم فلا ينتج لانه من المحتمل ان يكون التالي اعم من المقدم ولا يلزم من عدم الخاص عدم العام وكذلك استثناء عين التالي لا ينتج اذ لا يلزم من وجود العام وجود الخاص اما ان كانت الشرطية منفصلة فاما ان يكون حقيقية او لا يكون فان كانت حقيقية فاما ان يكون ذات جزئين او اكثر فان كانت ذات جزئين فاستثناء عين ايهما كان ينتج نقيض الاخر واستثناء نقيض ايهما كان ينتج عين الاخر فيكون هناك نتائج اربع اما ان كانت ذات ثلاثة اجزاء مثل ان نقول العدد اما ان يكون زائدا واما مساويا واما ناقصا فاذا استثنيت عين ايها شئت انتج نقيض البواقي وذلك يحتمل وجهين الاول ان لا يكون النتيجة واحدة بل عدة نتائج مثل انا اذا قلنا فهو مساو فليس بزائد ولا ناقص والثاني ينتج نقيض المنفصلة التي تتم من البواقي مثل انه فليس اما زائدا واما ناقصا واما ان كانت المنفصلة غير حقيقية فان كانت مانعة من الجمع كان استثناء عين ايهما كان منتجا نقيض الاخر لانهما وصفان يمتنع اجتماعهما فامكن الاستدلال بثبوت احدهما على انتفاء الاخر واما استثناء نقيض احدهما لا يكون منتجا عين الاخر لانهما وصفان يجوز خلو المحل عنهما فلا يلزم من ارتفاع احدهما وجود الاخر واما ان كانت مانعة من الخلو فاستثناء نقيض احدهما ينتج عين الاخر لانهما وصفان يستحيل خلو المحل عنهما فامكن الاستدلال بارتفاع احدهما على ثبوت الاخر والا كان المحل خاليا عنهما وذلك محال واما استثناء عين احدهما لا يكون منتجا لانهما وصفان يجوز ان يجتمعا ويجوز ان لا يجتمعا فلا يلزم من ثبوت احدهما انتفاء الاخر

او استفاده **اشارة الى قياس الخلف** قياس الخلف قياس مركب من قياسين احدهما اقتراني والاخر استثنائي مثاله ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا فقولنا كل ج ب صادق وكل ب آ على انها مقدمة بينة لا شك فيها او مبينة بقياس فينتج منه ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا فكل ج ا ثم ناخذ هذه النتيجة ونستثني نقيض المحال وهو تاليها فنقول لكن ليس كل ج آ فينتج نقيض المقدم وهو ان ليس قولنا ليس كل ج ب صادقا باطلا بل هو صادق اما ان القياس المستقيم الحملي كيف يرجع الى الخلف والخلف كيف يرجع اليه فهو شيء آخر يلاحظ الحال فيما نعتقد من التالي وبين الحملية ولسنا نحتاج اليه الان ومراده على ان نقيض النتيجة المحالة ونقرنه مع المقدمة الصادقة الى ان ينتج ما يناقض المحال على حاله **التفسير** قال رضي الله عنه حاصله راجع الى الاستدلال بامتناع لازم احد النقيضين على امتناع ذلك النقيض وبامتناع ذلك النقيض على حصول النقيض الاخر ويركب اما لا تم من قياسين احدهما اقتراني والثاني استثنائي اما الاقتراني فلان المطلوب انه ليس كل ج ب فنقول ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا كان نقيضه وهو كل ج ب صادقا ومعنا مقدمة اخرى معلومة الصدق وهي كل ب آ ينتج ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا فكل ج آ والقياس الاستثنائي ثم نأن نستثني نقيض هذه الشرطية فينتج نقيض المقدم وهو ان السالبة الجزئية التي فرضناها كاذبة ليست كاذبة وقد ذكر بعضهم **قال** الخلف يفيد سابع محتمله فيكون باطلا لانه انا اذا اردنا ان نعكس السالبة العرفية عرفية بالخلف امكننا ان نبين بالخلف ايضا ان ذلك العكس باطل مثل انه اذا كان لا شيء من ج ب ما دام ج فلا شيء من ب ج على الاطلاق والا فبعض ب ج دائما ومع حدث شيء هو ب وج فيكون ذلك الجيم ب وكان ذلك باطلا هذا خلف وامكننا ان نبين بالخلف انه ممكن عام اذ لو كذب لا شيء من ب ج بالامكان العام صدق نقيضه وهو بعض ب ج بعض ج ب وكان لا شيء من ج ب هذا خلف ومعلوم ان العكسية الواحدة لها عكس واحد فلا يساعد الخلف على العكوس الكثيرة كان باطلا وليس لقائل ان يقول انما يساعد الخلف على الاطلاق والامكان العامتين لان العرفية داخلة فيهما لانا نقول الخلف كما ساعد على قضية اخرى لا يكون العرفية داخلة فيها هكذا اذا كان لا شيء من ج ب ما دام ج فلا شيء من ب ج في بعض اوقات كونه ب فانه لم يصدق ذلك صدق نقيضه وهو بعض ج ب في ذلك الوقت المعين فيكون ذلك الجيم ب وذلك الباء ج وكان حقا ان لا شيء من ج ب هذا خلف وظهر بطلان قياس الخلف **الجواب** انا نمنا ان الخلف عبارة عن الاستدلال بامتناع لازم النقيض على امتناعه وبامتناعه على حقيقة النقيض الاخر وذلك مما لا سبيل توجه الطعن عليه ولكن يجب تقديم مقدمة تعين على حل هذا الشك وهي ان كل ما ينتج نتيجة فانه بالنسبة الى ما هو اعم من تلك النتيجة يجب ان يكون مساعدا وبالنسبة الى ما هو اخص منها احتمل ان يكون مساعدا وما ليس الى ما يقابله هاهنا احب ان يكون معاندا ومعلوم ان العكسية العرفية اخص من المطلقة العامة والممكنة العامة فالخلف يكون مساعدا عليهما بل الضرب الاول من الشكل الاول اذا ساعد على ان السواد لون يجب ان يساعد على انه

من مقوله الكيف وبالجمله فالمساعد على الخاص لو كان منافيا للعام والمنافي للخاص فالموجب للخاص منافي له هذا الخلف
فان قلت هب ان المساعد على انتاج الخاص المساعد على انتاج العام لكن القياس الواحد بصورة واحدة في مادة واحدة
لم ينتج الا نتيجة واحدة والخلف ههنا افاد النتايج الكثيرة الجواب ان القياس الخلفي له صورة واحدة
لكنه متى استعمل في مادة واحدة لم ينتج الا نتيجة واحدة فانك حين ما استدللت على امتناع لازم نقيض العرفية
على امتناع نقيضها وبامتناع نقيضها على صدقها لم يلزم من استعمال الخلف في هذا الموضع الا صدق العرفية
ثم لو استعملت صورة الخلف في مادة الامكان واستدللت بامتناع نقيضه على صحته لزم عند ذلك صدق
الامكان وصورة الخلف في المادة الواحدة لم ينتج الا نتيجة واحدة واما في المواد فينتج نتايج مختلفة لكن الناتج
الخاص يجب ان يكون مساعدا على انتاج العام لا بعينه ولذلك اتضح ما القياس المستقيم مثل الضرب الاول
من الشكل الاول ان الانسان كاتب فلا بد وان يكون مساعدا على انه متحرك بالارادة ولكن لا ينتج ذلك القياس
الاول بل قياس اخر في ذلك الشكل واما الاعم العام فيحتمل ان يكون مساعدا على انتاج الخاص ويحتمل ان لا
يكون فانا اذا عرفنا بقياس مستقيم او خلفي وجود شي صار وجوده معلوما ثم بقي الشك في الوصف الذي هو
اخص منه مثل وجوبه وامكانه ولا بد من قياس اخر في بيان انه ممكن او واجب وبعد ذلك بقي الشك في كونه جوهرا
او عرضا فيحتاج الى قياس اخر يعرفنا كونه جوهرا وكذلك الى ان ينتهي الى معرفة اخص اوصافه والحاصل
انا متى ابطلنا نقيض صفة عام صار ثبوت ذلك الوصف العام معلوما وبقي الشك في ثبوت الوصف الخاص
ونحتاج الى استعمال الخلف مرة اخرى في اثبات الوصف الخاص ثم بعد ذلك في الوصف الاخص بالغا
ما بلغ وذلك لان الاختلاف الحاصل بين المستقيم والخلف هذا في الوصف الذي يكون اعم من النتيجة او
اخص فاما ما يكون مغايرا لها فالقياس المنتج ليس يجب ان يكون معاندا لنقيض النتيجة فان الموجب للشي ينافي
ما ينافيه واذا عرفت هذه المقدمة فنقول الخلف لما ساعد على ان عكس العرفية عرفية وجب ان يساعد
على كون ذلك العكس مطلقا او ممكنا لكونهما اعم منها واما اذا اخذنا عكس العرفية وجودية منعكسة فهي
اخص من العرفية فقد بينا ان المنتج العام لا ينافي انتاج الخاص ولكن لا بد من الامكان حتى انه هل يمكن تصحيحه
بالخلف ومعلوم ان تصحيحه انما يمكن بابطال جميع اجزاء نقيضه مثلا ان نقول عكس السالبة العرفية سالبة
وجودية منعكسة والا صدق نقيضها ويلزمها اما دوام الايجاب او السلب او السلب في بعض اوقات
ثبوت وصف الموضوع ومن بطلان الاقسام جميعا ولكن ان امكن ابطال الموجبة الدايمة لكن لا يمكن ابطال
السالبة الدايمة واذا لم يمكن لا جرم لم يجب ان يكون ذلك العكس سالبة وجودية واما ان بينا عكس السالبة الجزئية
سالبة منتشرة وهي التي يكون سلب محمولها عن موضوعها في بعض اوقات وصف الموضوع لا في كل اوقاته فهذا
ينافي العرفية التي صححناها بالخلف ولما قام البرهان الخلفي على تصحيح العرفية استحال قيامه على تصحيح هذه
المنتشرة فان هذه المنتشرة انما يمكن تصحيحها بالخلف اذا قدرنا على ابطال نقيضها وهي اما دوام سلب المحمول

بدوام وصف الموضوع واما الايجاب كذلك لا يمكننا ابطال القسم الاول واذا تعذر ابطال جميع اجزاء نقيضها استحال
تصحيحه بالخلف وعلى الجملة فالمشكك ابطل بعض اجزاء النقيض واهمل البعض وظن انه ابطل النقيض فلا جرم
ظن انه اقام الخلف ولو اهتدى لما ظناه لكان يستحي من ايراد هذا الشك وهذا الشك وان كان ركيكا جدا الا
انا اوردناه من المباحث بعد زيادة الوقوف على كيفية استعمال الخلف وقوله واما ان القياس المستقيم
الحملي كيف يرجع الى الخلف والخلف كيف يرجع اليه فهو بحث يلاحظ الحال فيما يعتقد من التالي والحملية ولسنا
نحتاج اليه الان ومداره على اخذ نقيض النتيجة المحالة وتركيبه مع المقدمة الصادقة التي لا شك فيها فينتج
نقيض المحال على حاله قال مولانا رضي الله عنه يجب ان نبين الفرق بين الخلف والمستقيم ثم نبين انه
كيف يرتد الخلف الى المستقيم وبيان الاول من وجوه احدها ان الخلف انما نقصد فيه في اول الامر اثبات
شي غير المطلوب من ذلك الشي بين الكذب على الاطلاق وعنده او بينه وبين الخصم ثم اذا تبين كذبه عاد واوجب
كذب ما هو سببه فانتج صدق نقيض ذلك وكان القياس ماتيا المطلوب من ورايه وخلفه ولذلك سمي هذا القياس
خالفا وثانيها ان المستقيم انما يوخذ فيه المقدمات الموافقة للمطلوب بالذات وفي الخلف احدى المقدمتين
كذلك والاخرى نقيض المطلوب وثالثها ان النتيجة غير بينة في اول الامر في القياس المستقيم حتى يتم
فيعلم واما في الخلف فان النتيجة توضع اولا ويوضع نقيضها واما بيان ان الخلف كيف يرتد الى المستقيم
فعنده ما يؤخذ نقيض النتيجة المحالة ويقرن بالمقدمة الصادقة فينتج المطلوب مثاله اذا اردنا
ان نبين انه لا شي من ب ا فقلنا ان كذب ذلك صدق نقيضه وهو بعض ب ا ثم ضممنا اليه مقدمة صادقة
وهي كل ا ج ينتج ان كذب لا شي من ب ا فبعض ب ج وهي النتيجة الباطلة فاذا اخذنا نقيضها وهي انه لا شي
من ب ج وضممناه الى المقدمة الحقة وهو ان كل ا ج ينتج المطلوب بالاستقامة وهو انه لا شي من ب ا ولما كان
الخلف انما يتم بقياسين اولهما شرطي والثاني حملي حتى ينتج شرطية واذا اخذنا نقيض تالي هذه النتيجة الشرطية
وضممناه الى الحملية انتج المطلوب الاول فظهر تحقيق قوله ان ذلك يلاحظ الحال فيما يعتقد من التالي والحملية
واما بيان انه يجب ان يرتد عند الاستقامة الى الشكل المستعمل فيه الخلف او لا يجب وتفصيل القول فيه فكثير
لا يحتمله هذا المختصر وبالله التوفيق **النهج التاسع** وفيه سياقة للعلوم البرهانية **اشارة الى اصناف**
القياسات من جهة موادها وايقاعها التصديق القياسات البرهانية مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها
ان كانت ضرورية ينتج منها الضروري او غير ضرورية وان كانت ممكنة ينتج منها الممكن والجدلية مؤلفة
من المشهورات والتقريرية كانت واجبة او ممكنة او ممتنعة والخطابية مؤلفة من المظنونات والمقبولات
التي ليست بمشهورة وما يشبهها كيف كانت ولو ممتنعة والشعريات مؤلفة من المقدمات المخيلة من
حيث يعتبر تخييلها كانت صادقة او كاذبة وبالجملة تؤلف من المقدمات من حيث لها هيئة وتاليف
تستقبلها النفس باسا من المحاكاة لا من الصدق فلا مانع من ذلك ومن توجه العرفية ولا يلتفت الى

الى ما قال ان البرهانية واجبة والجدلية ممكنة اكثرية والخطابية ممكنة مساوية لا ميل فيها ولا نذرة والشعرية
كاذبة ممتنعة فليس الاعتبار لذلك ولا اشار اليه صاحب المنطق واما السوفسطائية فانما هي التي يستعمل الشبيه
ويشار لها في ذلك الممتحنة المجربة على سبيل التغليط فان كان التشبيه بالواجبات ونحو استعمالها يسمى صاحبها
سوفسطائيا وان كان بالمشهورات يسمى صاحبها مشاغبيا ممارئا والمشاغب بازاء الجدلي والسوفسطائي
بازاء الحكيم **المفسر** قال رضي الله عنه كل قياس مؤلف من مقدمات واجبة القبول فهو قياس برهاني وان كانت
المقدمات ضرورية كانت النتيجة كذلك وان كانت ممكنة كانت النتيجة ايضا ممكنة وكل قياس مؤلف من مقدمات
مشهورة سواء كانت تلك المقدمات حقة او باطلة او واجبة او ممتنعة فهو قياس جدلي وكل قياس مؤلف من مقدمات
مظنونة كيف كانت فهو خطابي وكل قياس مؤلف من مقدمات مخيلة صادقة او كاذبة فهو شعري والنفس تحكم
بتلقي تلك المقدمات بسبب محاكاتها ومشابهتها فاما الذين جعلوا باب البرهان من الواجبات والجدل من الاكثريات
والخطابة من المتساويات والشعر من الممتنعات فقد قالوا ما لا يشهد به صحة ولا هو ايضا منقول عن صاحب المنطق
ارسطاطاليس واما المغالطة السوفسطائية فهي التي يستعمل المشبهات فان كانت تلك المشبهات مشبهة بالمقبولات
الواجب قبولها يسمى صاحبها مشاغبا مماريا وهو في مقابلة الجدلي **اشارة الى القياسات المطالب البرهانية**
كان المطالب في العلوم قد يكون عن ضرورة الحكم وقد يكون عن امكان الحكم وقد يكون عن وجود غير ضروري مطلق
كما قد يتعرف عن حالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها وكل صنف يحتمل مقدمات تخصه فالمبرهن ينتج الضروري
من الضروري وغير الضروري من غير الضروري خلطا او صرفا ولا يلتفت الى من يقول انه لا يستعمل المبرهن الا
الضروريات الصرفة والممكنات الاكثرية دون غيرها بل اذا اراد ان ينتج صدق ممكن اقلي استعمل الممكن الاقلي
ويستعمل في كل باب ما يليق به وانما قال ذلك من قال من محصلي الاولين على وجه غفل عنه المتاخرون وهم انهم
قالوا ان المطلوب الضروري يستنتج في البرهان من الضروريات وفي غير البرهان قد يستنتج من غير الضروري
ولم يرد غير هذا او اراد ان صدق مقدمات البرهان في ضرورتها او امكانها واطلاقها صدق ضروري واذا قيل
في كتب البرهان ضروري فيراد به ما يعم الضروري المورد في كتب القياس وما يكون ضروريه ما دام الموضوع
موصوفا بما وصف به لا الضروري الصرف ويستعمل في مقدمات البرهان المحمولات الذاتية على الوجهين
اللذين فسرنا عليهما الذاتي في المقدمات واما في المطالب فان الذاتيات المقومة لا تطلب البتة وقد عرفت
ذلك وعرفت خطأ من غالط وانما تطلب الذاتيات بالمعنى الاخر **المفسر** قال رضي الله عنه كما انه قد يطلب ضرورة
الحكم وكذلك يطلب امكان الحكم ويطلب وجوده الخالي عن الضرورة فالمبرهن ينتج الضروري من الضروري والممكن
من الممكن والوجودي من الوجودي اما خلطا على ما فصلناه في المختلطات او من غير خلط فلا يلتفت اذن الى قول
من يقول المبرهن لا يستعمل الا القضايا الضرورية واما المتقدمون فانهم ذكروا ذلك لا لارادة احتياج
المبرهن لانتاج النتيجة الضرورية الا من المواد الضرورية فاما غير المبرهن فقد يحاول انتاجها من غير الضروري والكا

سوفسطائيا وهو في مقابلة الحكيم وان كان شبيهة بالمشهورات يسمى صاحبها

ان صدق مقدمات البرهان في ضرورتها وامكانها وكونها اطلاقية او اكثرية واجب ضروري واعلم ان الضروري في كتاب البرهان
اعم من الضروري في كتاب القياس لان الضرورة في كتاب القياس عبارة عن دوام المحمول لدوام وصف الموضوع سوا
كان دائم الوجود او لا يكون واعلم ان الذاتي قد يراد به المقوم وقد يراد به ما يلحق الشي من جوهر الموضوع فاما
المعنى الاول فانه مستحيل ان يكون محمولا في النتيجة لان محمول النتيجة يكون مجهول الثبوت للموضوع والذاتي
المقوم مستحيل ان يكون مجهول الثبوت للذات وقد استثنوا عن هذا موضعا من الاولى ان لا يعلم ماهية الموضوع الا
نعلم بعض عوارضه فعند ذلك يجوز ان يكون شي من مقوماته مطلوبا بالبرهان مثل ما اذا طلبنا جوهرية النفس
وهي من المقومات لكنا لا نعرف من النفس ماهيتها بل انما نعرفها من جهة بعض العوارض وهو كونها محركا
للبدن والجوهرية ذاتية لا لهذا العارض المعلوم بل للمعروض المجهول ففي مثل هذا الموضع يصح ان يكون المقوم محمولا
الثاني ان لا يكون ثبوته مطلوبا بل يكون المطلوب لمية ثبوته مثل ما اذا علمنا ان الانسان جسم لكن لا نعلم اللمية
في حمل الجسمية عليه فنجعل الحيوان فيه وسطا وفي هذه الصورة يكون محمول النتيجة مقوما للموضوع واذا
عرفت ان محمول النتيجة يمتنع ان يكون ذاتيا للموضوع ظهر عندك ان المحمولات في كلتي المقدمتين معا لا يجوز ان تكون
ذاتيا مقوما اذ الاكبر لو كان مقوما للاوسط والاوسط للاصغر كان الاكبر مقوما وذلك قد ابطلناه ولكن
يجوز ان يكون محمول احدى المقدمتين مقوما صغرى كانت او كبرى **في تناسب العلوم وموضوعاتها**
ولكل واحد من العلوم شي واشياء متناسبة يبحث عن احواله واحوالها وتلك الاحوال هي الاعراض الذاتية لذلك
ذلك الشي موضوع ذلك العلم مثل المقادير للهندسة ولكل علم مباد ومسايل والمبادي هي الحدود والمقدمات
التي منها يؤلف القياس وهذه المقدمات اما واجبة القبول واما مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم تصدر في العلم
واما مسلمة في الوقت الى ان تبين وفي نفس المتعلم تشكك فيه والحدود مثل الحدود التي تورد لموضوع الصناعة
واجزايه وجزئياته ان كانت وحدود اعراضه الذاتية وهذه ايضا تصدر في العلوم وقد يجمع هذه المسلمات
على سبيل حسن الظن والحدود في اسم الوضع ويسمى اوضاعا لكن المسلمات منها تختص باسم الاصل الموضوع
والمسلمات على الوجه الثاني يسمى مصادرات واذا كان لعلم ما اصول موضوعة فلا بد من تقديمها وتصدير
العلم بها واما الواجب قبولها فعن تعديدها استغناء لكنها ربما خصصت ما الصناعة وصدرت في جملة
المقدمات وكل اصل موضوع في علم فان البرهان عليه في علم اخر **المفسر** قال رضي الله عنه اعلم ان العلوم
البرهانية لها اجزاء ثلاثة الموضوعات والمبادي والمسايل فالموضوع هو الذي يبحث في ذلك العلم عن اعراضه
الذاتية مثل المقدار في كونه موضوعا للهندسة والمبادي فاما تصورات واما تصديقات اما التصورات
فهي الحدود مثل الحدود التي تورد لموضوع الصناعة واجزايه وجزئياته وحدود اعراضه والتصديقات
اما واجبة القبول ويسمى ذلك مع الحدود اوضاعا ومنها مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم وهو يصدر
في العلم وهي التي تسمى مصادرات ومنها مسلمة في الوقت الى ان تبين في موضع اخر وفي نفس المتعلم فيه شك

ثم تلك القضايا اعم من موضوع الصناعة وجب تخصيصها به وان كانت غير بينة بذاتها وجب بيانها في علم آخر فى نقل
البراهين من موضوعات العلوم اعلم انه اذا كان موضوع علم ما اعم من موضوع علم آخر اما على وجه الصدق وهو ان
يكون احدهما وهو الاعم جنسا للآخر واما على ان يكون الموضوع في احدهما ماخوذا مطلقا وفي الآخر مقيدا بحالة خاصة
فان العادة جرت بان يسمى الاخص موضوعا تحت الاعم مثال الاول علم المجسمات تحت علم الهندسة ومثال الثاني
علم الاكر المتحركة تحت علم الكرات وقد يجتمع الوجهان في واحد فيكون اولى باسم الموضوع تحت مثل علم المناظر تحت
علم الهندسة وربما كان موضوع علم مباينا لموضوع علم آخر لكنه ينظر فيه من حيث اعراض خاصة لموضوع ذلك
العلم فيكون ايضا موضوعا تحته مثل الموسيقى تحت علم الحساب واكثر الاصول الموضوعة في العلم الجزئي الموضوع
تحت غيره انما يصح في العلم الكلي الموضوع فوقه على انه كثيرا ما يصح مبادي العلوم الكلية الفوقانية في علم الجزئي السفلاني
وربما كان علم فوق علم تحت علم وينتهي الى العلم الذي موضوعه الموجود من حيث هو موجود ويبحث عن لواحقه
الذاتية وهو العلم المسمى فلسفة اولى المفسر قال رضي الله عنه موضوعات العلوم اما ان يكون مختلفة
بذواتها او بحالاتها والمختلفة الذوات اما ان يكون بينها مداخلة او لا يكون وغير المتداخلة اما ان يكون داخلة تحت
جنس واحد او لا يكون فان لم يكن سميت متباينة مثل علمي العدد والطبيعي وان اشتركت سميت متساوية في المرتبة
مثل الهندسة والحساب الداخلين تحت الكم والمتداخلة فاما ان يكون احد الموضوعين اعم والآخر اخص واما ان يكون في
الموضوعين شيء مشترك وشيء متباين مثل الطب والاخلاق والقسم الاول فاما ان يكون الاعم جنسا للاخص او لا يكون
وهو مثل الواحد والموجود والذي عمومه عموم الجنس فاما ان يكون النظر في الاخص من حيث صار نوعا مطلقا
ثم طلبت عوارضه الذاتية كالمخروطات التي نوع من المجسمات التي هي نوع من المقادير فيكون العلم الناظر في
الاخص جزءا من العلم الناظر في الاعم واما ان يكون النظر في الاخص ليس من جهة ما تميز به بفصل مقوم بل من جهة
العوارض التي تتبع ذلك الفصل وذلك اما ان يكون بمجرد نسبة او لا يكون فان لم يكن بمجرد نسبة بل هو هيئة مستقرة
في الموضوع فاما ان يكون ذاتيا له وهو مثل الطب الذي ينظر في بدن الانسان لا من حيث يصح ويزول عن الصحة
فهو نوع من موضوع العلم الطبيعي واما ان يكون كذلك المميز غريبا مثل الناظر في الاكر المتحركة تحت الناظر في المجسمات
وان كان المميز مجرد نسبة فهو مثل المناظر فان موضوعه الخطوط المقترنة بالبصر فصار ذلك موضوعا ونظر
في لواحقها واما الذي عمومه عموم اللوازم فهو العلم الاعلى الذي موضوعه الوجود واما القسم الذي ليس
العام فيه محمولا على الخاص فهو ان يكون الخاص عارضا لشيء من انواع العام كالنجم في دخولها تحت موضوع العلم
الطبيعي فانها من جملة عوارض تعرض لبعض انواع العلم الطبيعي فاذا الحركة من حيث اقترن بها امر غريب منها
ومن جنسها وهو العدد وطلب لواحقها من جهة اقترانه لذلك العرض لها لا من جهة ذاتها تحصل نوع لا تحت
العلم الذي موضوعه من جملته بل تحت العلم الذي منه العارض مثل وضعنا الموسيقى تحت الحساب واما العلوم
المشتركة في موضوع واحد فاما ان يكون احدهما ينظر فيه مطلقا والآخر مقيدا مثل الطبي الناظر في بدن الانسان

نظرا مطلقا والطب الناظر فيه نظرا مخصوصا واما ان يكون بجهتين مختلفتين مثل الطبيعي والمنجم الناظرين في جسم الفلك
بجهتين مختلفتين واذا عرفت ذلك فلنرجع الى متن الكتاب قوله اذا كان موضوع علم اعم من موضوع علم سواء كان
ذلك العموم والخصوص حقيقيا مثل النوع النوع والجنس او غير حقيقي مثل ان يقيد النوع بقيد عرضي فصير بسبب ذلك خاصا
واقسام ذلك على ما عرفته فان الاخص يسمى موضوعا تحت الاعم مثال الاول وهو الذي يكون الخاص نوعا للعام علم المجسمات
تحت الهندسة ومثال الثاني علم الاكر المتحركة تحت علم الاكر وهذا هو الذي يكون التخصيص بسبب قيد مستغن
في جوهر الموضوع غير ذاتي له قوله وقد يجتمع الوجهان في واحد فيكون اعلى باسم الوضع يريد به ان موضوع المناظر
هو الخطوط المقترنة بالبصر والخط نوع لموضوع الهندسة والاقتران بالبصر ايضا عارض مخصص فقد اجتمع في المناظر
كون موضوعه نوعا لموضوع الهندسة وكونه مخصصا بقيد عرضي واذا كان احد هذين الشيئين يجعل العلم تحت غيره
فعند اجتماعهما كان ذلك الدخول اولى قوله وربما كان موضوع علم مباينا لموضوع علم آخر لكنه ينظر فيه من
حيث عرضت اعراض خاصة لموضوع ذلك العلم فيكون موضوعا تحته مثل الموسيقى تحت الحساب يريد به
ان موضوع الموسيقى هو النغم ومعروض النغم وهو الصوت خارج عن موضوع الحساب وهو الكم المنفصل
لما كان الصوت لا يصير موضوعا للموسيقى الا عند عوارض مخصوصة من باب الكم المنفصل لاجرم جعل الموسيقى
تحت الحساب قوله واكثر الاصول الموضوعة في العلم الجزئي الاسفل معناه لما فرغ من موضوعات العلوم
شرع في بيان مباديها وهي اما ان يكون بينة بذاتها او محتاجة الى البيان ولا يمكن بيانها في نفس ذلك العلم لان مبدأ
العلم هو الذي يبنى به مسائل ذلك العلم فلو بيناه في ذلك العلم كنا بيناه بنفسه وذلك محال بل انما يبين في علم اعلى
منه وذلك لان الاكثر لان الاعم اعرف عند العقل وقد يبين فاذا رأى العلم الاسفل منه ثم انه اما ان يكون غنيا في نفسه
في العلم الاسفل وان احتاج الى بينة مرة اخرى في العلم الاعلى وجب ان لا يبين منه ما بيناه به اولا والا وقع
الدور بل بمسئلة اخرى قوله وربما كان علم فوق علم تحت علم وينتهي الى العلم الذي موضوعه الموجود
من حيث هو موجود ويبحث عن لواحقه الذاتية وهو العلم المسمى فلسفة اولى معناه ان الشيء قد يكون عاما
بالنسبة الى ما تحته خاصا بالنسبة الى ما فوقه الى ان ينتهي الى ما هو اعم للامور كذلك القول في موضوعات
العلوم واعم الموضوعات هو الوجود والعلم الباحث عن لواحقه الذاتية هو الفلسفة الاولى اشارة الى
برهان لم وبرهان ان فالحد الاوسط ان كان هو السبب في نفس الامر لوجود الحكم وهو نسبة
اجزاء النتيجة بعضها الى بعض كان البرهان برهان لم لانه يعطي السبب في التصديق بالحكم ويعطي السبب في وجود
الحكم فهو مطلقا معط للسبب وان لم يكن كذلك بل كان سببا للتصديق فقط فاعطى اللمية في التصديق ولم يعط
اللمية في الوجود فهو المسمى برهان ان لانه دل على انية الحكم في نفسه دون لميته في نفسه وان كان الاوسط في هذا
مع انه ليس بعلة لنسبة حدي النتيجة فهو معلول لنسبة حدي النتيجة لكنه اعرف عندنا سمي دليلا مثال
ذلك ان كان كسوف قمري فالارض متوسطة بين الشمس والقمر لكن الكسوف القمري موجود فاذن الارض متوسط

واعلم ان الاستدلال بالحد الاوسط وهو التوسط بالكسوف الذي هو معلول التوسط والذي هو برهان لم ان يكون الامر بالعكس
فيقين ان الكسوف صار بتوسط الارض واثبت بكذا ان يتبين قياسا حمليا من القياسين عدودم متركه وكذلك الحد الاصغر
محموما والحد الاكبر الاخوان مشعر بوه غارزة ناخسة وحمى غب المعلول منها القشعريرة واعلم انه لا سواء قولك ان الحد الاوسط
علة لوجود الاكبر مطلقا او معلول له مطلقا وقولك انه علة او معلول لوجود الاكبر في الاصغر وهذا ما يغفلون عنه بل
حسب ان تعلم انه كثيرا ما يكون الحد الاوسط معلولا للاكبر لكنه علة لوجود الاكبر في الاصغر المفسر قال رضي الله عنه
الحد الاوسط اما ان يكون علة لوجود الاكبر في الاصغر واما ان لا يكون علة والاول برهان لم لانه كما اعطى لمية
حمل الاكبر على الاصغر في الذهن اعطى حمله عليه في الخارج وان لم يكن كذلك بل اعطى لمية التصديق دون لمية الحكم
فهو برهان ان فان كان الاوسط مع ذلك معلولا للاكبر فذلك يسمى دليلا مثال الاول هذه الخشبة مستها
النار وكل ما مسته النار فيكون محترقة فهذه محترقة وكذا الشيخ رحمه الله اورد مثال القسم الثاني من القياس الاستثنائي ان
كان كسوف قمري فالارض متوسطة بين الشمس والقمر لكن هاهنا كسوف قمري فالارض متوسطة بين الشمس والقمر فقد
استدل بالكسوف على التوسط والمستثنى يجري مجرى الحد الاوسط لانه هو الذي يستدل به على المطلوب
فاما اذا قلت ان كانت الارض متوسطة بين الشمس والقمر فالقمر منخسف كان ذلك برهان لم لانك استدللت
بالعلة على المعلول والمثال المورد من الحمليات هذا الشخص به حمى غب وكل من به حمى غب فله قشعريرة
عارزة ناخسة فقد استدللت بالحمى التي هي علة القشعريرة عليها واما ان استدللت بالقشعريرة على كون
الحمى غبا كان ذلك برهان ان قوله اعلم انه ليس من شرط كون البرهان برهان لم ان يكون الحد الاوسط علة لوجود
الاكبر مطلقا بل ان يكون علة لحصول الاكبر في الاصغر وان لم يكن له علة مطلقا فانا اذا قلنا كل انسان حيوان
وكل حيوان جسم فالبرهان لمي لان الحيوان علة لحصول الجسمية في الانسان وان لم يكن علة لحصول الجسمية وقوله
بل يجب ان تعلم انه كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر لكنه علة لوجود الاكبر في الاصغر معناه انه لما
ذكر انه لا يلزم من كون الاوسط علة لوجود الاكبر في الاصغر ان يكون علة لوجوده مطلقا اراد ان يؤيد ذلك
تقريرا وتاكيدا فزعم ان البرهان قد يكون لميا مع ان الاوسط يكون معلولا للاكبر وذلك عندما يكون الاوسط
المعلول علة لحصول الاكبر في الاصغر واعلم ان يكون الاوسط معلولا للاكبر لا ينافي كونه علة لحصول الاكبر
في الاصغر فان حصول الاكبر والاصغر عارض من عوارض الاكبر ومن الجائز ان يكون معلول الشيء يعطي علته صفة
اخرى فان حركة النار مثلا معلولة لطبيعتها ثم قد يصير علة لحصول طبيعتها عند الشيء الذي ماسته ولذلك
يجعل الحركة حدا اوسط لحصول الاكبر دون نفس طبيعة النار فان نفس طبيعة النار لا يكون علة الاحتراق
بذاتها الا بتوسط معلول هو مماستها للمحترق او حركتها اليه اشارة الى المطالب من امهات المطالب مطلب
هل الشيء موجود مطلقا او موجود بحال كذا والطالب به يطلب احد طرفي النقيض ومنها مطلب ما هو الشيء
وقد يطلب به ماهية ذات ذلك الشيء وقد يطلب به ماهية مفهوم الاسم المستعمل ولا بد من تقدم مطلب

ما الشيء على مطلب هل الشيء اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل من اللفظ مفهوما وكيف كان فان المطلوب فيه
شرح الاسم فاذا صح للشيء وجود صار ذلك يعنيه حدا لذاته او رسما ان كان يجوز ومنها مطلب اي الشيء وهو انما
ما يعاد به في اصول المطالب ويطلب به تمييز الشيء عما عداه ومنها مطلب لم الشيء وكانه يسأل عما هو الحد الاوسط
اذا كان الغرض حصول التصديق بجواب هل فقط او يسأل عن ماهية السبب اذا كان الغرض ليس هو التصديق بذلك
فقط بل كيف كان فانه يطلب سببه في نفس الامر ولا تشك في ان هذا المطلب بعد هل في المرتبة بالقوة او بالفعل
ومن المطالب ايضا كيف الشيء واين الشيء ومتى الشيء وهي مطالب جزئية ليست من الامهات بل يستغنى عنها في بعضها
ويستغنى عنها كثيرا بمطلب هل المركب اذا فطن لذلك الكيف والاين والمتى ولم يعلم نسبته الى الموضوع المطلوب
باله فانه لم يفطن لذلك لم يتم ذلك المطلب مقام هذا وكان مطلبا خارجا عما عد المفسر قال رضي الله عنه المطلوب
بهل اما وجود الشيء او صفة الشيء والاول يسمى الهل البسيط والثاني الهل المركب ومنها مطلب ما فتارة يطلب
به مفهوم الاسم وتارة يطلب به الماهية والحقيقة وهو عند ما يطلب مفهوم الاسم متقدم على مطلب هل
لان اللفظ ما لم يفهم معناه لا يمكن السؤال عن ثبوته وعدمه فاما عند ما يكون طالبا للماهية فانه متأخر
عن الهل لان الشيء ما لم يكن له ثبوت لم يكن له حقيقة وماهية قوله ولا بد من تقدم مطلب ما الشيء على مطلب
هل الشيء اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل من اللفظ مفهوم معناه لانك اذا قلت هل الانسان موجود
وصيغة الانسان هاهنا جزء هذا المطلب لانك اضفت اليه هل حين ما قلت هل الانسان موجود فمتى كان
الاسم الموضوع بازاء ما اضيف اليه هل مجهولا كان طلب ما متقدما على مطلب هل ومنها مطلب اي
شيء وهو ايضا مما يعد في اصول المطالب ويطلب به تمييز الشيء عما عداه ومنها مطلب لم الشيء وهو طالب
اما لمية التصديق او لمية الوجود على ما فصلناه وهو بعد مطلب هل واما سائر المطالب مثل كيف واين
ومتى فان كان ما عنه السؤال من الكيف والاين والمتى معلوم الماهية مجهول النسبة الى الموضوع كان مطلب
الهل قائما مقامه مثلا ان يقول هل زيد اسود وهل هو طويل وهل هو في الدار واما ان كان هو مجهول الماهية كما هو
مجهول النسبة لم يقم مطلب هل مقام هذه المطالب بل يكون هذه من قبيل الامهات ايضا وبالله التوفيق النهج العاشر
في القياسات المغالطية اعلم ان الغلط قد يقع اما بسبب في القياس وهو ان يكون المدعي قياسا ليس بقياس
في صورته وهو ان لا يكون على شكل منتج او يكون قياسا في صورته ولكنه ينتج غير المطلوب او قد وضع
فيه ما ليس بعلة علة او لا يكون قياسا بحسب مادته اي انه حيث اذا اعتبر الواجب في مادته اختل امر
صورته واذا سلم ما فيه على النحو الذي قيل كان قياسا ولكنه غير واجب تسليمه فاذا دعي فيه تشابه
احوال الحد الاوسط في المقدمتين واحوال الطرفين فيهما مع النتيجة لم يجب تسليمه فلم يكن قياسا واجب القبول
وان كان قياسا في صورته فقد عرفت الفرق بينهما ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة على المطلوب
الاول من هذا القبيل وذلك اذا كان حد ان من حدود القياس هما اسمان لمعنى واحد وان الواجب ان يكون مختلفه

المعاني فاذا ادوعي من القياس صورته ثم ما اشرنا اليه من احوال مادته لم يقع خطا من قبل الجهل بالتاليف ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب الاول هذا واما ان لا يكون الغلط في كون القياس قياسا واجب القبول وكان بسبب المقدمات مقدمة فانه قد يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها على ما قد علمت ومن جملتها مثل ما قد يقع بسبب الاستعمالات من لفظ الجمع الى لفظ كل واحد وبالعكس فيجعل ما يكون لكل واحد كاينا للكل وما يكون للكل كاينا لكل واحد ولا شك في ان من الكل ما يتكلم من الاجزاء فرقا ودبما كان الاستعمال على سبيل اشتراك اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقا فيظن انه اذا افترق كان صادقا مثل من يظن انه اذا صح ان يقول كان امرا القيس شاعرا مفردا صح ان امرا القيس كان مفردا وان امرا القيس شاعر مفرد فيحكم بان الميت شاعر وايضا اذا صح ان الخمسه زوج وفرد اجتماعا صح انها زوج وانها فرد ودبما كان الاستعمال على العكس من هذا وهو انه اذا صح ان امرا القيس شاعر وانه جيد يصح على الاطلاق كيف شيت انه شاعر جيد اي في الشاعرية وهذه ايضا يناسب ما يكون من الغلط فيه بسبب المعنى من وجوه ولكنه يشركه من اللفظ وهذه ايضا مغالطات مناسبه للفظ وقد يقع الغلط بسبب المعنى الصرف مثل ما يقع بسبب ايهام العكس وبسبب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وباخذ لاحق الشي مكان الشي وباخذ ما بالقوه مكان ما بالفعل وباغفال التوابع الجمل المذكورة وقد عرفت ذلك فصار اصناف المغالطات منحصرة في اشتراك اللفظ وقد عرفت ذلك في جوهره او هيئته وتصريفه وفي تفصيل المركب وتركيب المفصل ومن جهة المعنى العكس واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واخذ اللاحق واغفال توابع الجمل ووضع ما ليس بعلة علة والمصادره على المطلوب الاول وتحريف القياس وهو الجهل بالقياس بياستيه وان شيت فادخل اشتباه الاعراب والبنا واشتباه الشكل والاعجام في باب المغالطات اللفظيه ومن النعت لعتا المعنوي وهجر ما يخيله اللفظ ثم راعى اجزا القياس معاني لا الفاظا وراعاها مواضعها ولم يخل بها فيما يكرر من المقدمتين او يكرر في المقدمتين والنتيجه وراعى شكل القياس ثم علم اصناف القضايا التي عددنا احكامها عرض على نفسه عرض الحساب على نفسه مبادئا اوشو اجتماعا فغلط فهو اعرابي من بحر الحكمه وتعلمها وكلا متيسر لما خلق له **التفسير** قال رضي الله عنه اعلم ان الغلط اما ان يكون واقعا في صوره القياس او في مادته او فيهما جميعا واما ان لا يكون في شي من ذلك غلط ولكنه لا يكون منتجا للمطلوب بل لنتيجه اخرى يظن بها في الظاهر انها هي النتيجه المطلوبة **قال الشيخ** بدا بما يكون الغلط من جهة الصوره وهو ان لا يكون على شكل منتج وهذا الكلام يتناول ما لا يكون على هيئه احد الاشكال الثلثه وان كان على هيئتها لكنها يكون عقيمه وذكر بعد ذلك ان يكون قياسا في صورته لكنه ينتج غير المطلوب وقد وضع فيما ليس بعلة علة والاولى ان لا يجعل ذلك من باب الغلط في باب القياس فانه ليس في صورة ذلك خلل بل يجب ان يعود في القسمه كما فعلناه ثم ذكر بعد ذلك ما يكون الخلل في المادة وهو ان الخلل متى احصلت مادته اختلت صورته فاذا سوعد على المقدمات الباطله المذكوره فيه كانت النتيجه لازمه عنه ومثل ذلك يكون قياسا في صورته لا يكون قياسا في حقيقته وقد عرفت الفرق بينهما حيث قلنا ان الشرط في القياس ان يكون

مقدماته مسلمه في نفس الامر بل ان يكون بحال متى سلمت لزمت النتيجه عنها وقوله ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادره على المطلوب الاول من هذا القسم ايضا هذان الوجهان وان كانا داخلين في باب ما يكون الغلط في مادة القياس لكن قول الشيخ انهما من هذا القسم اي الغرض دخولهما في هذا الباب لان الغرض منه ان القياس الحي ليس المادة بحال انه بحال متى سلمت مقدماته لزمت النتيجه فكذلك المصادره على المطلوب الاول ووضع ما ليس بعلة علة وان كانا قياسين لكنهما بحال متى سلمت مقدماتهما على ما فيهما لزمت النتيجه لان المصادره على المطلوب انما يكون اذا كان احد جزئي المطلوب اسمان فيجعلان بمنزله امرين متباينين وهذا وان كان باطلا لكنه من سوعد عليه لزمت النتيجه وكذلك وضع ما ليس بعلة علة انما يكون اذا استبهت النتيجه المطلوبه بغيرها فيظن بغير المطلوب انه المطلوب وهذا وان كان باطلا لكنه من سوعد لزمت النتيجه وقوله واذا ادوعي من القياس صورته ثم ما اشرنا اليه من احوال المادة لم يقع خطا من قبل الجهل بالتاليف من وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادره على المطلوب الاول يريد انا اذا راعينا الصورة ولم يلتفت الى المادة الى اللفظ والعباره استحال وقوع الغلط من الوجهين المذكورين ثم انه بعد ذلك شرع في انواع الغلط في المقدمات وجمله القول ان المقدمات اما ان يكون صادقه او كاذبه فان كانت صادقه فاما ان يكون عين النتيجه او لا يكون فان لم يكن فاما ان يكون معرفتها موقوفه على معرفه النتيجه او لا يكون فان لم يكن فاما ان يكون اخفى من النتيجه او لا يكون فان لم يكن اخفى فاما ان يكون مناسبه للنتيجه او لا يكون فاذن الخلل في المقدمات اما لكذبها واما لكونها عين النتيجه او لكونها محتاجه الى النتيجه او لكونها اخفى من النتيجه او لكونها غير مناسبه لها فاذا لم يوجد شي من ذلك كانت المقدمات مقدمات صادقه مغايره للمطلوب متقدمه عليه في المعلوميه مناسبه له وكانت لا محاله منتجه فاما ان يكون الخلل بسبب الكذب في المقدمات فيجب ان يعلم ان ذلك لا لتباسها بالصادقه فان الذهن السليم لا يصدق بالباطل الا لاشتباهه بالحق وذلك الاشتباه اما ان يكون بسبب المعنى او بسبب اللفظ والذي بسبب الالفاظ فاما ان يكون في جوهرها او في هيئته والذي يكون في جوهر اللفظ فهو ان يكون اللفظ مشتركا بين المعنيين فالحكم الثابت لاحد معنييه يحكم به على الاخر بسبب اشتراك اللفظ والذي بسبب الهيئه فكما للفظ المشترك بين الفاعل والمفعول كالمختار الذي صيغته صيغه الفاعل وليس له فعل فيظن من حيث الصيغه ان الفاعل له فعل وقوله انه قد يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على بساطتها او تركيبها معناه ما ذكرناه واما اصناف التركيب فقد ذكر جمله منها في النهج السادس في تعريف القضايا المشتبهه وذكر ههنا منها ما يقع الاستعمال من لفظ الجمع الى لفظه كل واحده من لفظه كل واحد الى لفظ الجمع والفرق بينهما ظاهر فانه قد يصدق على الاجاد ما يكذب على الجمع وكيف وكل واحد محكوم عليه بانه واحد والكل غير محكوم عليه بذلك وقوله ودبما كان الاستعمال على سبيل اشتراك اللفظ بان يكون عند الاجتماع صادقا فيظن انه كيف فرق كان صادقا مثل من يظن انه اذا صح ان يقول كان امرا القيس شاعرا صح ان امرا القيس كان مفردا وان امرا القيس الميت شاعر مفرد فيحكم

ان الميت شاعر وايضا اذا صح ان الخمسه زوج وفرد اجتماعا صح انها زوج وانها فرد وربما كان الاستعمال على العكس من هذا وهو انه اذا صح ان امرا القيس شاعر وانه جيد يصح على الاطلاق كيف شيت انه شاعر جيد اي في الشاعرية وهذا ايضا يناسب ما يكون الغلط بسبب المعنى ولكنه في اللفظ وهذه مغالطات مناسبه للفظ قال رضي الله عنه حاصل هذا الكلام انه يصدق على الموضوع الواحد محمولات عند الانفراد ويكون كاذبه عند الاجتماع وقد يصدق عند الاجتماع ويكون كاذبه عند الانفراد وقال في الشفا هذه امامات عرضيه واما عند التحقيق فليس الامر كذلك اما في الاول فلانا اذا قلنا امرا القيس كان شاعرا فلفظه كان ههنا ماخوذه على انها الرابطه والروابط لا دلالة لها بنفسها فلا يجب ان يوخذ في حال التركيب على انها كلمه مستقله بالمحموليه فان لم يوجد لفظه كان رابطه بل اخذت دلاله على الكون المحمول حتى كانه قال امرا القيس حصل ووجد وهو مع ذلك شاعر كذب ذلك مفردا او مركبا فظهر ان المغالطه فيه بسبب انهم اخذوا صيغه كان تاره رابطه وتارة كلمه لمعنيين مختلفين وايضا فلانهم علموا ان المعدوم لا يحمل عليه شي فاذا قلنا امرا القيس كان شاعرا لم يكن حقا على معنى ان امرا القيس شي يوصف انه كان شاعرا بل على معنى ان الخيال الذي من امرا القيس خيال يمكن ان يعرف انه صفه الشاعر به في الزمان الماضي وهذا المعنى ايضا ممكن في الحال واما قولهم الخمسه زوج وفرد فلم يعن به ان الخمسه محمول عليها الزوجيه والفرديه وذلك كاذب عند الانفراد وعند الاجتماع وقولهم قد تصدق المحمولات عند الانفراد وتكذب عند الاجتماع مثل ما اذا صدق عليه انه شاعر وانه جيد لا يلزم صدقهما عند الاجتماع فهو ايضا ضعيف لان حين حمل عليه ذلك كيف انقول على انه جيد اما في شي منهم او في شي معين مثل الخياطه فاذا جمعت المحمولين وعنيت عند الجمع ما عنيت في التفريق لم تعرض كذب فان امرا القيس شاعر جيد في امر مبهم او في الخياطه ولا يلزم ان يكون جيدا في الشاعرية لانك حين ما حملت عليه الجيد حملت عليه الجيد لا في الشاعرية فمعنى ان يكون المحمول عند الاجتماع ذلك لا غير ومن اراد الاطناب في هذا الباب فليرجع الى كتاب الشفا فظهر انه اورد هذا الكلام ههنا على حسب العرف والعادة والا فالحق ما ذكره في الشفا ولما فرغ من ذكر انواع الغلط الواقع في المقدمات بسبب اللفظ شرع فيما يكون بسبب المعنى فمنها ما يكون بسبب ايهام العكس مثل ما اذا قلنا المقدمات الصادقه نتيجتها الصادقه فيظن ان عكسه حق حتى يكون كلما تبع الصادق فهو منها صادق وما يكون بسبب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات مثل ما نعتقد ان السقمونيا مبرده بالذات وانما هي بالعرض لان النها المسخن بالذات فعرض البروده عند زوال المسخن ومنها ما يكون بسبب اخذ لاحق الشي مكان الشي اذ يجوز ان يكون اللاحق مخالفا لحكم الملحوق في الخصوص والعموم فاذا حكمنا على الحس انه لا يجب ان يكون حيوانا لا يجب ان نحكم على ملحوقه وهو الانسان بذلك ومنها ما يكون اخذ ما بالقوه مكان ما بالفعل مثل ان نحكم بوجود النقطه في الدائره لامكان حصولها فيها ومنها ما يكون باغفال توابع الجمل فاذا اغفلنا جهاتها وروابطها واسوارها عرض غلط كثير ثم لما فرغ من هذه الاصناف اعادها على سبيل التعديد ثم قال بعد ذلك فان شيت فادخل الاشتباه في الاعراب والبنا واشتباه الشكل والاعجام اقول مثال الاول ان يقال غلام حسن بسكون الكلمتين

واما السطح كسطح الكره من عبر اعتبار حركه او قطع فموجود ولا خط واما المحور والقطبان والمنطقه فلا يعرض عند الحركه والخط كمحيط الدائره قد يوجد ولا نقطه فانها المركز فغير موجود وعند حركه ما والعرض في ذلك يوجد نقطه في الوسط كوجود نقطه في التنصيف ما لم يرتسم فانه لا وسط ولا يساوي مفاصل الاجزا في المقادير الا بعد توهم ما ليس بواجب فيها من حركه او تجزيه واذا سمعت في تحديد الدائره في داخلها نقطه فمعناه ان يمكن ان يعرض فيها نقطه كما يقولون الجسم المنقسم في جميع الاقطار ومعناه بان قسمته فهاهنا ات تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطه وقد حقق هذا اهل التحصيل واما الذي يقال بالعكس من هذا ان النقطه بحركتها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم الجسم فهو للتفسير والتصور والتحصيل الامري ان النقطه اذا فرضت متحركه فقد فرض لها ما تحرك فيه وهو مقدار ما خط او سطح فلذلك يكون في تحريكها **التفسير** لما فرغ من الكلام في ماهيات الجسم انتقل الى الكلام في عوارضه ثم انه ذكر من العوارض ما هو اشد للاشيا مشابهة بالجسميه وهو المقدار وذكر اولا ان الجسم ينتهي بسيط وهو قطعه وانما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط قال ينتهي بسيطه لان النهاية من المضاف المشهور الامري انها مقوله القياس الى غيرها فانك تقول النهايه لذي النهاية والبسيط لم يذاته فاذن قول القايل البسيط نهاية الجسم خطا بل البسيط هو الذي به تناهي الجسم والفرق بين نفس النهاية ومن الشي الذي به النهاية ظاهر فان قيل ما الدليل على ان الشي الذي يتناهى الجسم هو البسيط فنقول لان الجسم قابل الفرض للابعاد الثلاثه والشي الذي يكون نهايه ليس بقابل للابعاد الثلاثه من حيث هو نهايه ما بل ذلك يقتضيه ان يكون قابلا للفرض بعد بل نقط وذلك هو البسيط واذا عرفت هذه الجمله عرفت تفسير قوله والبسيط ينتهي بخط وهو قطعه والخط ينتهي بنقطه **واما قوله** والجسم يلزمه السطح لا من حيث مفهوم جسميته بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا امر يدخل في تصوره جسما وانك قد يمكن قوما ان يتصوروا جسما غير متناهي الى ان يبين لهم امتناع ما يتصورونه فاعلم ان المراد من ذلك ان السطح والتناهي ليساخرين من ماهيته الجسم لانا يمكننا ان نتصور جسما غير متناه والشي اذا تعقل الا بعد يعقل اجزائه فلو كان التناهي والسطح اخلا في الجسم لاستحال ان يعقل الجسم الا بعد يعمل كونه مسطحا متناهيا فلما لم يكن كذلك علمنا انهما غير داخلين في ماهيته الجسم ولقايل ان يقول انا نعرف الجسم ثم نعرف بعد ذلك كونه مركبا من الهيولى والصوره بالحجه ولم يقدح ذلك في كون الهيولى جزا من ماهيته الجسم ولم يكن فيه الا قبل العلم بالهيولى والصوره ما كنا نعرف الجسم بحده الحقيقي بل بالرسم اولانه لا يلزم من العلم بماهيته الشي العلم بجمله ذاتياته وكيف ما دامت العينيه فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي فهذا هو الكلام في شرح قوله ان الجسم يلزمه السطح لا من حيث مفهوم جسميته **واما قوله** بعد ذلك بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسما فاعلم ان ذلك يشعر بان السطح انما يلزمه بواسطه كونه متناهيا لكن كلما يعرض للشي بواسطه شي اخر فان ثبوت الواسطه للمعروض له اقدم من ثبوت ذي الواسطه ويلزم من هذا ان يكون عروض النهايه للجسم قبل عروض السطح للجسم وهذا باطل لانا بينا ان النهايه اضافه عارضه للسطح والعارض تابع للمعروض فكيف يكون عروض النهايه للجسم متوقفا على

عروض السطح ويمكن ان يجاب عنه بانه من الجائز ان يكون شي متاخر عن شي آخر في وجوده الا ان ثبوت ذلك المتاخر لشي
ما لا يكون متوقفا على ثبوت المتقدم لذلك الشي مثل ما ذكرنا في المطلق ان برهان اللم قد يكون الاوسط معلول الاكبر
في ذاته ولكنه يكون علة لثبوت الاكبر للاصغر فكذا هاهنا الذي يدل على ان عروض السطح للجسم بواسطة التناهي هو ان احتياج
في اثبات السطح للجسم الى اثبات التناهي فانا لم نتصور كونه متناهيا لم نعلم ان له سطحا ولولا ثبوت السطح للجسم بواسطة
التناهي له لما كان البرهان لميا لان العلم بثبوت الاوسط للاصغر في برهان اللم لا يتوقف على العلم بثبوت الاكبر
واما قوله واما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع فوجود ولا خط فاعلم انه لما فرغ بيان ان السطح عرض لازم
الجسم في الذهن بين ان الخط غير لازم له لا في الذهن ولا في الخارج فان الكرة التي لا يكون فيها قطع ولا حركة لا يكون فيها خط
فاما غير الكرة وهي المضلعات فهو لا ينفك عن الخط وكذا الكرة المتحركة فانه يكون لها قطبان بالفعل لانهما ساكنان عند
تحركها فكذلك المنطقة تتميز عن سائر النقط الممكنة بهذه الخاصية الحاصلة بالفعل فيهما اذن يحصلان بالفعل وكذا المنطقة
وجميل ايضا محور ومنطقة وذلك خط فثبت ان السطح قد يوجد مع عدم الخط واما قوله واما المذكر معنا
متقاطع اقطار وعند حركة ما وبالعرض فاعلم ان معناه ان الدائرة لا يكون مركزها موجودا بالفعل الا لاجل
وجوه ثلاثة احدها ما تقاطع الاقطار فان نقطة التقاطع منها يكون موجودة بالفعل ويكون هي مركزها وثانيها عند
حركة الدائرة حركة مستديرة فان المركز لا تتحرك فلاجل اختصاصها بهذه الخاصية يكون موجودة بالفعل وثالثها
الوهم والعرض فاما اذا لم يوجد شي من هذه الاسباب فان وجود نقطة في الوسط لا يكون الا بالقوة كما ان وجود
نقطة في السدس والثلث والربع وسائر الاجزاء التي لا نهاية لها بالقوة لا بالفعل فان المقدار الواحد لا يعرض فيه
وسط ولا ثلث ولا ثلثان ولا سائر الاجزاء التي يمكن فرضها في المقادير التعبد وقوع ما لا يكون واجب الوقوع
فيها مثل حركة او تحزيه او وهم واذا سمعت في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة فمعناه بيان ان يعرض فيها
نقطة كما تقولون الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه انه يتاتى القسمة فيها ولقائل ان يقول الدائرة قبل تقاطع
الاقطار والحركة والعرض هب انه ليس فيها شي من النقط بالفعل ولكن لا شك ان امكان حصول النقط فيها حاصل
بالفعل ثم ان النقطة المركزية غير ممكنة الحصول في جميع اجزاء الدائرة بل لا يمكن فرضها الا في موضع معين فان
ذلك الموضع مختص بان النقطة المركزية لا يمكن حصولها الا فيه فحصول هذا الامكان فيه بعينه دون غيره ابتداء يوجب
امتيازه بالفعل عن سائر المواضع وهذا المعنى حاصل قبل تقاطع الاقطار فيها وقبل حركة الدائرة وقبل الفرض
والوهم فاذن مركز الدائرة يكون موجودا ابدا فيها بالفعل وهذا يقتضي ان يكون النقطة التي تقطع القطر بالثلث
والسدس والربع والرباع والخمس والخماس يكون موجودة بالفعل فيلزم ان يكون النقط الغير المتناهية موجودة في
القطر بالفعل فاما ان يلتزم ذلك وهو محال او نقول اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام بالفعل وهو ايضا
مشكل واذا التزمنا ذلك لم يلزم من حركة الكرة حصول المركز والقطبين بالفعل وانرجع الى ما كنا
فنقول قد ظهر مما مر ان الجسم قبل السطح لان السطح عبارة عن نهاية تناهي الجسم ولا بد من وجود الجسم اولا

يوجد كما به تصير متناهيا وهذا الطريق يجب ان يكون السطح متقدما على الخط وان يكون الخط متقدما على النقطة واما الذي
قال بالعكس من هذا وهو ان النقطة تفعل بحركتها الخط والخط يفعل بحركته الى غير ما خذ امتداده السطح والسطح يفعل
بحركته الى غير ما خذ امتداده الجسم فهو كلام يذكر في التمثيل التعليمي لا للتحقيق لان الحركة لا توجد الا على المسافة
وتلك المسافة اما خط او سطح فيكون الخط والسطح قبل حركة النقطة فكيف يقال انهما يحصلان عن حركة النقطة
المسئلة العاشرة في امتناع تداخل المقادير ثم انه لما ثبت ان الابعاد الجسمانية متناهية
عن التداخل والا انه لا ينفذ جسم في جسم واوقف له في غير متحيز وان تلك الابعاد الجسمانية ولا سائر الصور والاعراض
التنبيه لما تكلم في المقادير اراد ان يتكلم في احكامها ومن جملة تلك الاحكام حكم واحد هي بالسرها مشتركة فيه
وهو امتناع تداخلها والدليل عليه انا نرى ان الجسم لا ينفذ في جسم واقف له غير متنحي مثل الجسم اذا تحرك الى جهة
فان الجسم الذي كان موجودا في تلك الجهة لا يقف فيها بل يتنحى عنها واذا ثبت ذلك فنقول هذا الامتناع ليس الا لاجل
طبيعة البعد لان قولنا ان شيئا حل في شي او حصل في حيزه فقد يكذب اما لانه يستحيل حصول ذلك الشي في
الحيز كما يقال العقل لا يدخل في الجسم وقد يكون لانه يجب ان يكون حيزه غير حيز ذلك الاخر واذا قلنا الجسمان لا يتداخلان
فانا لا نعني به الوجه الاول فان الجسم ليس مما لا يحصل في الحيز بل نعني به الوجه الثاني واذا كان المعنى من امتناع
التداخل وجوب حصول كل واحد منهما في غير حيز وجب ان يكون المانع من التداخل هو المقدار واما الهيولى
فليس لها في حد ذاتها وضع اختصاص بالحيز وكذا القول فيما عدا الابعاد من الصور والاعراض فعلمنا ان المانع
من التداخل هو البعد لا الهيولى ولا سائر الصور والاعراض المسئلة الحادية عشرة في استحالة الخلا اشارة
كما نجد الاجسام في اوضاعها تارة بحيث تسع ما بينها اجساما محدودة القدر وتارة لاعظم وتارة لاصغر فتبين
ان الاجسام الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعا مختلفة كذا بينها ابعاد مختلفة الاحتمال للتقدير وقد يعد ربما يقع
احيانا فاذا قدرنا ان يكون بينها خلاء غير اجسام وامكن فرض ذلك فهو ايضا بعد متقدر ويكس على ما قال لا يتحرر
وان كان لا جسم التفسير المقصود من هذا الفصل ابطال القول بان الخلا عدم صرف وبيان انه مقدار وجودي
وبعد بالخلا ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقيهما واحد منهما فندعي ان الجسمين اللذين فرضنا
كذلك لا بد وان يكون بينهما مقدار موجود والدليل عليه ان كل خلا فانه قابل للمساواة واللامساواة والتجزية والتقدير
وكل ما كان كذلك فهو كم فالخلا كم اما الصغرى فلانا نعلم بالضرورة ان الخلا الذي يسع لذراع نصف الخلا الذي يسع
لذراعين وضعف الخلا الذي يسع لذراعين وضعف الخلا الذي لا يسع الا النصف ذراع وليس ذلك امرا فرضيا
اعتباريا لان هذا المعنى حاصل سوا وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد واما الكبرى فظاهرة لان القابل للزيادة والنقصان
لا يمكن ان يكون عدما صرفا فانه لا بد وان يكون امرا وجوديا وهو من الموجودات القابلة للتجزية والمساواة
ولا معنى للكم الا ذلك وظاهر انه متصل لانه يمكن ان يفرض فيه حد واحد مشترك بين الجزئين فثبت ان الخلا لو كان
لما كان عدما صرفا بل كان بعدا مقداريا واذ قد ثبت ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وبين ان الابعاد

الجسمية لا تداخل لا جرم بعد ثبتها فلا وجود الفراغ هو بعد صرف واذا سلكت الاجسام في حركاتها تنحى عنها ما فيها ولم يثبت
فيها بعد منطور فلا التفسير قد ثبت ان الخلا لو كان لكان بعدا ثابتا لكنه مستحيل ان يكون بعدا ثابتا فاذن القول بالخلا
باطل وانما قلنا انه مستحيل وانما قلنا انه مستحيل ان يكون بعدا ثابتا لوجهين الاول وهو ان ذلك البعد ان كان في مادة
كان في ذلك جسما فيكون الخلا جسما وملا هذا خلف وان لم يكن في مادة كان طبيعة البعد قائمة بذاتها غنية عن المحل وقد بينا
في مسئلة الهيولى ان ذلك محال الثاني وهو انا بينا انه يمتنع دخول بعد في بعد فلو كان الخلا بعدا استحال حصول الاجسام في هذا
خلف ولنرجع الى التفسير المتن اما قوله قد بين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة فاعلم ان هذا بين في مسئلة اثبات الهيولى
للاجسام التي لا تقبل الانفصال وما قوله وقد بين ان الابعاد الجسمية لا تتداخل فتقريره قد مر واما قوله فلا وجود الفراغ
هو بعد صرف فاعلم ان هذه القضية نتيجة عن قياس كبراه المقدمة الاولى هكذا الخلا بعد متصل وكل بعد متصل
فانه لا يقوم بلا مادة ينتج فالخلا لا يقوم بلا مادة فاذن الخلا الذي زعم الخصم انه بعد صرف غير موجود الا
جسم واما قوله اذا اسلكت الاجسام في حركاتها تنحى عنها ما فيها ولم يسلها بعد متطور فلا خلا فاعلم ان هذه
نتيجة عن قياس كبراه المقدمة الثانية هكذا الخلا بعد وكل بعد فانه لا بد وان يتنحى عند سلوك الجسم اليه فبطل
قول من قال انه بعد ثابت متطور اي بعد ثابت له اقطار عند سلوك الجسم اليه المسئلة الثانية عشرة في الجهة
اشارة ولعله يناسب ما نحن مشتغلون به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة في شمل قولنا تحرك كذا في جهة كذا دون جهة
كذا ومعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان يكون مقصدا وكيف يقع الاشارة نحو لا شي فبين ان الجهة وجود
التفسير هذا من وجهين احدهما انه تكلم في ابطال الخلا الذي يعتقد فيه الظاهر انه هو المكان والكلام في الجهة
مناسب للكلام في المكان والجرم بحقيقة المناسبة وثانيهما ان الجهة مقطع الاشارة ومنتهاها وذلك امر عارض
الاطراف والنهايات مثل الخط والسطح فيكون الكلام في الابعاد مناسبا للكلام في الجهة واما الدليل على ان الجهة
موجودة فلان الجهة يشار اليها الاشارة ويتوجه اليها المتحرك ولا شي من المعدوم كذلك فلا شي من الجهة بمعدوم
فالجهة موجودة اشارة اعلم انه لما كانت الجهة ما يقع نحوه الحركة لم يكن من المعقولات التي لا وضع لها فيجب ان
يكون الجهات لوضعها ميتا ولها الاشارة التفسير وكما ان كونها متعلق الاشارة ومقصد المتحرك يدل على كونها
موجودة فقد دل ايضا على انها ليست من الموجودات المجردة فان الاشارة الحسية لا تتناول الا المحسوسات
اشارة لما كانت الجهة ذات وضع في جملة الوضع ان وضعها في امتداد ما خذ الاشارة والحركة ولو كان وضعها
خارجا عن ذلك لما اثبتنا الكلام في ما ان يكون منقسمة في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فان
وصل المتحرك الى ما يعرض لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان يقال انه تحرك بعد الى الجهة او يقال انه
عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لا
الجهة فتبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف الامتداد وجهة للحركة فيجب الا ان يخرص على ان
كنه حد دل الامتدادات اطراف في الطبع واما اسباب ذلك وتعرف احوال الحركات الطبيعية التفسير لما انه

ان الجهة متعلق للاشارة ومطلوبة بالحركة وجب ان يكون وجودها في امتداد ما خذ الاشارة والحركة والا لما كانا اليها
واذا ثبت ذلك فنقول انها اما ان تكون منقسمة في ذلك الامتداد او لا تكون والاول باطل لان المتحرك اذا وصل الى
نصفها ولم يقف بل تحرك فان قلنا انه تحرك الى الجهة فالجهة وراء موضع القسمة وارادة على الجهة وان قلنا انه تحرك
عن الجهة فذلك الجزء هو الجهة وما وراه خارج عن الجهة فثبت ان الجهة حد الامتداد غير منقسم الا انه بالنسبة
الى الامتداد حد وطرف وبالنسبة الى الحركة جهة وهم وتنبيه ولعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد
فان المتحرك المستحيل من السواد الى البياض لم يوجد بعد البياض فان اصطلح هذا فيه وهمك فاعلم ان الامر بينهما
فرق وانما في ما لك به غير جارية العبر من اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس يحصل الجهة ما يوجي تحصيل
ذاته بالحركة بل ما يوجي لوجه او القرب منه بالحركة ولا يحصل لها عند تمام الحركة حال لم الوجود والعدم لم
يوجد في وقت الحركة واما الاخر فلان الجهة كانت تحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجودا ذا وضع ليس وجود
معقول لا وضع له وذلك عرضنا على ان الحق هو الفرق وعليه بنا ما تلوا هذا الغرض من الكلام التفسير
انا دللنا على اثبات الجهة بان قلنا الجهة شي يتحرك اليه المتحرك وكل ما كان كذلك فهو موجود فالجهة موجودة والجهة
موجودة والشك الذي اورده هاهنا انما يمكن ايراده على كبرى هذا القياس فان المتحرك من السواد الى البياض متحرك الى البياض
مع ان البياض غير موجود فعلمنا ان ما يتحرك اليه الشي لا يجب ان يكون موجودا وجوابه ان الفرق فيه غير قادح
في مطلوبنا اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة لا يحاول تحصيل وجود الجهة بل يحاول الحصول فيها والمتحرك
الى البياض يحاول تحصيل البياض فظهر الفرق واما ان بتقدير عدم الفرق هو غير قادح في المطلوب لان الحركة
الى الجهة لو كانت سببا لحصول الجهة لوجب ان يكون ذلك الشي حين حصوله مشارا اليه غير منقسم وذلك هو المطلوب
وعلى ان الحق هو الفرق هذا اخر الكلام في هذا النمط والله الموفق النمط الثاني في الجهات واجسامها
الاولى والثانية التفسير اما الجهة فقد عرفتها واما اجسامها الاولى فهي الاجسام التي هي علة لتحدد الجهات
واما اجسامها الثانية فهي التي يحصل في الجهات بعد تحددها بغيرها مثل العناصر وبعض الافلاك واعلم
ان الكلام في هذا النمط على قسمين احدهما الكلام على الافلاك والثاني الكلام على العناصر القسم الاول في الكلام على
الافلاك وفيه مسائل المسئلة الاولى في ان الجهات لا تتحدد الا بجسم كري اشارة اعلم ان الناس يشيرون الى جهات
تبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالعرض مثل اليمين والشمال فانا نلقاها وفيها شبه
ولعدها ما يكون بالعرض واما الواقع بالطبع فلا تتبدل كيف كان ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة في خلا او ملا
متشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة بجهة اخرى من غيره فيجب اذن ان يقع بشي خارج ولا محالة انه يكون
بما او جسمانيا والتحديد الواحد من حيث هو كذلك فانما يعرض منه حد واحد ان يفرض هو ما يليه وفي
امتداد يحصل جهتان هما طرفان على ان الجهات التي بالطبع فوق واسفل وهما اثنان فالتحديد اذن اما ان يقع
بجسم واحد لا من حيث كونه واحدا واما ان يقع بجسمين والتحديد بالجسمين اما ان يكون واحد منهما محيطا

والاخر محاطا به او يكون وضع الجسمين متباينين واذا كان احدهما محيطا والاخر محاطا ففي ذلك اما ان يتحدد بالعرض وذلك لان
المحيط وحده يحدد طرفي الامتداد بالقرب الذي يتحدد باحاطته وبالبعد الذي يتحدد بمركزه سواء كان حشوه او خارجا
عنه خلاء او ملاء واذا كان على الوجه الاخر تحدد جهة القرب واما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد لان البعد عنه ليس يجب
ان يكون محددا وذلك ممتنعا ما لم يكن الثاني اولى بل يقع منه في محاذاة دون اخرى بمركزه الى مالايع يجب ان يكون له معونة في تقرر
الجهة ويكون جسمانيا وقد دار الكلام عند فرضه واحتياج وضعه في البين بتقرر الجهة وتحددها انما يتم بجسم واحد
لكن ليس لانه طبيعة كيف اتفق بل من حيث انه بحال ما موجبة لتحدد متقابلين ما لم يكن الجسم محيطا يحدد به القرب ولم
يحدد ما يقابله المشهور المشهور ان الجهات ست وسبب ذلك امران احدهما اعتبار حال الانسان فان الجهة التي
منه في ابتداء الحركة تسمى يمينا وما يقابلها يسارا والقدام هي الجهة التي يتحرك اليها بالطبع وهناك حاسة الابصار والخلف
ما يقابله واما الفوق للانسان فالجهة التي تلي هامته واما في الحيوانات ذوات الاربع فالفوق منها ما يلي ظهورها والاسفل
ما يلي بطونها الثاني ان الجسم هو ما يمكن ان يوجد فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة ولكل بعد لا محالة طرفان فيكون
للجسم اطراف ستة وهي الجهات وهذه المقدمة ليست حقة لان الكرة التي لا قطع فيها ولا حركة ولا جهة فيها بالفعل
ولها جهات غير متناهية بالقوة اذ يمكن فرض حدود غير متناهية فيها واما المضلعات فان عدد ما للحاصر الجهات
مثل ما للحاصر المحدود النقطية والخطية والسطحية ان سميناكل حد بالجهة او مثل عدد ما للحاصر المحدود الخطية
والسطحية ان لم نسم الحدود النقطة جهات مثلا المثلث جهاته ثلثة والمسبع جهاته سبع اذ ليس بعض الاطراف بان يجعل
جهة وجانبا اولى من البقية واذا عرفت ذلك فنقول ان هذه الجهات الست التي هي جهة حيزها في المشهور ومنها ما تتبدل بحسب
الفرض ومنها ما لا تتبدل اما الذي يتبدل فاذا كان اليمين عبارة عن اقوى الجانبين فلو فرضنا الجانب الذي هو الايمن ضعيفا
قويا وبالعكس لكان ما هو الايمن ويسارا او بالعكس اما القدام فهو اذا كان عبارة عن الجانب الذي يتحرك الحيوان اليه
بالطبع وهناك حاسة الابصار فلو فرضنا عكس ذلك لانقلب خلفا والخلف قداما بحسب الفرض واما الفوق والسفل فقد يكون
المراد منهما امرا يتبدل بالفرض وقد يكون المراد منهما امرا لا يتبدل اما الاول فاذا اعتبرنا بالفوق ما يلي راس الانسان
وبالسفل ما يلي قدمه فهذا يكون امرا متبدلا بالفرض الا ترى انه لو قام شخصان على محيط خط الاستواء بحيث يكون البعد
بينهما نصف دائرة الاستواء فان الجانب الذي يلي راس احدهما هو الذي يلي قدم الثاني فيكون فوق كل واحد منهما سفلا
للاخر واما الثاني فاذا عنينا بالفوق الجانب الذي يلي السماء وبالسفل الجانب الذي يقابله سواء كان ذلك المعنى
موجودا بالفعل او بالقوة فالفوق والسفل بهذا المعنى موجودان بالفعل مما لا يمكن ان يتبدلا بالفرض فقد عرفت الجهات
التي لا تتبدل بالفرض والجهات التي تتبدل بالفرض وهو مثل اليمين والشمال فيما يلينا واما قوله وفيما يشبه ذلك فالمراد
منه ان الحكماء يجعلون الجانب المشرقي في الفلك يمينا والجانب الغربي شمالا لانه مشبها بالانسان لما كان من الجانب الذي
يظهر منه قوة الحركة اول الجانب الشرقي من الفلك كذلك سموه يمينا ومقابله شمالا واما قوله ثم من المحال ان
يتعين وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه الى اخره فاعلم ان المقصود من هذا الفصل ان الجهات لا يحددها الا المحيط

والمركز وتقريره ان يقول الجهة حد وطرف وذلك الحد يستحيل ان يحصل في خلاء او ملاء متشابه اما اولا فلان الخلاء وكذا الملاء
المتشابه يمكن ان يفرض فيها حدود غير متناهية واما الجهات الحقيقية فقد ذكرنا انه ليس الا الفوق والسفل واما ثانيا
فلان الحدود المفروضة في الملاء والخلاء المتشابهين يكون متشابهة وكلامنا في الجهات المختلفة واما ثالثا فلان حصول تلك
الحدود يكون معا للوهم والفرض لا كان كذلك فانه يختلف باختلاف الفرض وكلامنا في الجهات التي لا تختلف باختلاف
الفرض فاذن الخلاء والملاء المتشابهان لا يحصل فيه طرف متعين الا لمحدد يجب ان يكون جسما او جسمانيا فان كل ما لا يكون
كذلك يكون نسبته الى كل واحد من الحدود الممكنة الحصول نسبة واحدة فليس بان يصير لاجله بعض الحدود فوقا والاخر
سفلا باولى من العكس ثم ذلك الجسم اما ان يكون واحدا او اكثر من واحد والاول باطل لان الجسم الواحد من حيث هو واحد
لا يمكن ان يتعين بسببه الا حد واحد وهو القرب منه فاما البعد عنه فانه لا يتحدد بحد معين فاذن الجسم الواحد لا يتحدد
به الا جهة واحدة وذلك باطل اما اولا فلان كل خط مستقيم يفرض فان له جهتين لما ثبت من وجوب تناهيه واما
ثانيا فلان الجهات التي في الطبع اعني الجهات التي لا تتبدل بحسب الفرض اثنان الفوق والسفل واما ان كان المحدد
جسمين فلا يخلو اما ان يكون احدهما محيطا بالاخر واما ان لا يكون كذلك بل يكونان متباينين فان كان الاول
كان المحيط وحده كافيا في تحديد الجانبين بانه يتحدد بمحيطه غاية القرب منه وبمركزه غاية البعد عنه سواء
كان داخله او خارجه خلاء او ملاء فحينئذ لا يكون للجسم الموجود في داخله مدخل في التحديد واما الثاني وهو
ان يقع التحديد بجسمين متباينين اي لا يكون احدهما محيطا بالاخر فهذا باطل لان القرب من كل واحد منهما وان كان
محدودا الا ان البعد من كل واحد منهما لا يكون محدودا فلم يكن وقوع احدهما في جانب من الاخر وعلى بعد مخصوص منه
باولى من ان يقع في جانب اخر وعلى بعد اخر الا بخاصية ليس لذاته لما بينا ان الحدود المفروضة في الخلاء والملاء المتشابه
متساوية في الماهية ولا لذلك الجسم الذي حصل فيه والا لحصلت تلك الخاصية في جانب اخر لو حصل ذلك الجسم في الجانب
الاخر واذا كان كذلك استحال ان يكون حصول الجسم في ذلك الحيز لاجل اختصاص ذلك الحيز بتلك الخاصية فاذن حصول
تلك الخاصية لذلك الجانب انما هو لجسم اخر والكلام في تعيينه وضع ذلك الجسم عند فرض وجوده كالكلام في الاول
فثبت بما ذكرناه ان الجهات لا تتحدد الا بجسم واحد وثبت ايضا انه لم يكن الجسم محيطا فانه لا يتحدد به الا جهة
واحدة وهي القرب منه فاذن الجسم المحدد للجهات يجب ان يكون محيطا حتى يكون موجبا لتحدد بعدين متقابلين وذلك هو
المطلوب المسألة الثانية في ان الجسم المحدد للجهات لا يصح عليه الحركة المستقيمة اشارة كل جسم من شانه
ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي متحدد الجهة لانه قد يفارق موضعه الطبيعي ويرجع اليه
وهو في الحالين ذو جهة فوجب ان يكون يتحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره وهو علة لما هو قبل هذا المفارق
او معه فقط فذلك الجسم له تقدم في رتبة الوجود على هذا العلية او على ضرب اخر التفسير المقصود من هذا الفصل
بيان ان كل جسم يصح الحركة المستقيمة عليه فانه لا يكون محددا للجهات لانه اذا انتقل الى جهة فانتقاله اليها اما ان يكون
طبيعيا او قسرا فان كان طبيعيا كانت الجهة المنتقل اليها غنية في وجودها او في ملائمتها لذلك الجسم عنه لانها كانت

موجودة قبل حصول هذا الجسم وملائمة له وان كانت قسرية كانت الجهة المنتقل اليها غنية في وجودها وفي منافرتها
لذلك الجسم عنه فعلى جميع الاحوال لا يكون الجسم المنتقل علة لتلك الجهة فثبت ان كل جسم يصح عليه ان يفارق مكانا فاقول
فانه يجب ان يكون المحدد لموضعه الطبيعي جسما اخر غيره فيكون ذلك الجسم الذي هو علة تحدد جهة الجهة المستقيم الحركة
متقدما على الجهة والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء في النمط الاول بيان ان الصورة ليست علة للهيولى بل الجسم
المحدد متقدم على الجسم المفارق وليس المراد من هذا التقدم التقدم الزماني والا لزم الخلاء وهو محال بل التقدم بالعلية
او بضرب اخر وهو المتقدم بالطبع لما ثبت ان الجسم لا يكون علة للجسم ايضا فان قيل انكم ذكرتم ان الجهة اما ان يكون
مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها فما الحق من هذين الوجهين فنقول الاولى بما ذكره في النمط السادس
من هذا الكتاب في بيان ان الفلك الحاوي لا يكون علة للمحوي ان يقال جهات الاجسام المستقيمة الحركة غير متقدمة
عليها والا لزم ان يكون الخلاء ممكنا لذاته ممتنعا لغيره لان عدم الخلاء ووجود الاجسام المادية معا فلو كان وجود
الاجسام متاخرا عن وجود الجهات لكان عدم الخلاء متاخرا ايضا عن وجود الجهات لكن المتاخر عن الشيء يمكن مع ذلك
الشيء فاذن عدم الخلاء ممكن لا واجب فاذن الخلاء ممكن لذاته ممتنع لغيره هذا محال المسألة الثالثة في بيان ان محدد الجهات
هو الفلك الاعظم او غيره تذنيب فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له موضع يكون فيه
وان كان له وضع بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطا ليس له وضع لا يفارقه ولعله لا يكون المحدد الا القسم الاول
فان كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات
الحركات المستقيمة ويكون الاول انما يليق به ان يكون متقدما في رتبة الابداع ويكون متناهيا بسببه ما يعرض له
اجزاء ويكون مستديرا التفسير لما بين ان المحدد لا يصح عليه الحركة المستقيمة وفرع ذنب على مسلكه وهي
ان يمنع ان يكون ذا موضع وان كان يجب ان يكون ذا وضع لكنه يكون ممتنع الانتقال عن موضعه اما انه ليس
بذي موضع لان الموضع لفظ مرادف للمكان والمكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
من الجسم المحوي فالجسم الذي لا يحيط به جسم اخر وجب ان لا يكون له موضع واما انه ذو وضع بالقياس الى غيره
فلاما ذكرنا فيما مضى ان الوضع لفظ يقال بالاشتراك على معان كثيرة ولكن المراد به هاهنا الوضع الذي هو احد
المقولات العشر وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض ذلك الجسم الى بعض وبسبب تلك الاجزاء الى امور
خارجة عنها اما حاوية لها او محوية مثل الجلوس فانه صفة حاصلة لجملة الجالس لشيء من اجزائه ولكن هذه
الصفة انما حصلت للجالس بسبب الامرين المذكورين احدهما النسبة الى بعض اجزاء الجالس الى بعض وثانيهما بسبب
نسبة تلك الاجزاء الى امور خارجة عنها فان النسبة التي لبعض اجزاء الجالس لو بقيت وقلبت الجالس والحالة هذه
حتى جعل راسه الى الاسفل وهو بعد على هيئته في الجلوس لم يكن ذلك الشخص جالسا حينئذ اذ النسبة التي كانت
بين اجزائه وان كانت باقية الا ان النسبة التي بين تلك الاجزاء والامور الخارجة عنها غير باقية واذا عرفت الوضع
بهذا المعنى عرفت ان الفلك المحيط وان لم يكن له موضع الا ان له وضعا بالقياس الى غيره واما اذا كان المحدد

المحدد للجهات فلكا له موضع ومكان مثل احد الافلاك التي في جوف الفلك الاعظم فان صح ذلك لكان المحدد له موضع
ووضع اما الموضع فلان مقعر الفلك المحيط به يكون موضعا له ولكنه مع هذا يستحيل ان يفارق موضعه واما الوضع
فلان ذلك يكون له بالقياس الى ما هو خارج عنه وهو الفلك المحيط وبالقياس الى ما هو في حشوه وهو الجسم في حشوه
ولعله لا يكون المحدد الا القسم الاول واعلم ان ذلك مشعر بانه ما كان جازما بان محدد كل الجهات هو الفلك
الاول وان كان الاولى عنده ذلك وسبب التردد هو ان الذي يمكن ان يعول عليه في بيان ان محدد الجهات هو الفلك
الاول ان نقول لو قدرنا وجوده من غير ان يحصل في حشوه سائر الافلاك فانه يحصل به وحده طرفا القرب والبعد
منه واذا كان هو وحده كافيا في ذلك لم يكن لغيره مدخل في ذلك فلا يكون المحدد الا هو ولكن لقائل ان يقول هذا
الكلام انما يستقيم لو كان الفلك الاول متقدما في الوجود على غيره من الافلاك حتى يقال انه متى اجتمع علتان على
المعلول وكانت احداهما اقدم من الاخرى وجب اسناد المعلول الى الاقدم فقط لكن
الشيخ قد بين في النمط السادس من هذا الكتاب انه ليس للفلك المحيط تقدم على الفلك المحاط به في الوجود والا لزم
كون الخلاء ممكنا لذاته ممتنعا لغيره واذا لم يكن للحاوي تقدم بالوجود على الفلك المحوي لم يصح الجزم باسناد هذا
التحديد الى الحاوي لانه متى اجتمع على المعلول الواحد علل مستقلة ولم يكن بعضها اقدم من البعض لم يصح الجزم
باسناده الى البعض دون البعض ثم لو سلمنا المساعدة على ان الفلك الحاوي على الاطلاق متقدم بالوجود على
غيره ولكنه لا يمكن ان يكون علة لتحدد جهات الاجسام المستقيمة الحركة وذلك لان الجرم المصاقب للفلك الذي
هو اخر الافلاك من الجانب الذي يلينا ولكن ذلك هو النار المصاقبة لمقعر فلك القمر اما ان يكون مطلوبها مقعر
الفلك الاعظم او مقعر فلك القمر والاول باطل والا لكانت النار ابدا خارجا عن حيزها الطبيعي فيكون ذلك
قسرا دائما وهو خلاف المشهور وان كان الثاني مقعر فلك القمر لا يتحدد الا بفلك القمر فاذن يكون علة جهات
الاجسام الحقيقية فلك القمر لكن المشهور ان محدد كلتا الجهتين شيء واحد فاذن يجب ان يكون محدد جهات الاجسام المستقيمة
الحركة كلها هو الفلك الاخير لا الفلك المحيط الاعظم فهذا ما يمكن ان يقال في بيان ان محدد هذه الجهات
ليس هو الفلك المحيط واما الذي يمكن ان يقال في بيان ان المحدد هو الفلك هو ان الفلك الاعظم اقوى من غيره
فانه محرك غيره فوجب اسناد هذا التحديد الى الفلك الاول اولى من اسناده الى غيره ولاجله قال الشيخ ولعله
لا يكون المحدد الا القسم الاول لكنه يشبه ان يكون القسم الثاني اولى من هذا الكلام ولا جرم لم يحكم بحث تلك
الاولوية ايضا واما قوله فان كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه
ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة فاعلم ان المراد منه انه لو كان الحق هو ان محدد الجهات غير الفلك
الاعظم مثلا الموضع فلك زحل ولو ضعه وهكذا كل فلك فانه يكون علة لموضع الفلك الذي في حشوه الملاصق
له الى ان ينتهي الى الفلك الذي يكون علة لتحدد جهات الحركات المستقيمة وبالجملة فان كل فلك يتحدد وضعه
وموضعه بالفلك المحيط به ويتحدد به الفلك الذي في حشوه الملاصق له الذي هو ثان بالنسبة اليه وضعه

وموضعه واما قوله ويكون الاول اما تخلو فيه ان يكون متقدما في درجة الابداع فاعلم ان شيخه اما اظهر بعد اقسام التقدم
وهي خمسة احدها بالعلية كتقدم المتحرك على الضوء وثانيها بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين وثالثها بالشرف كتقدم
العالم على الجاهل ورابعها بالمرتبة اما في امر معقول كتقدم الجنس العالي على الجنس السافل اذا جعل الجنس الاعلى
مبدا وبالعكس اذا جعل النوع مبدا وبالعكس اذا جعل النوع مبدا او في امر محسوس كتقدم الامام على الماموم وخامسها
المتقدم بالزمان كتقدم الوالد على الولد واذا عرفت ذلك فالفلك الحاوي ليس علة لسائر الاجسام فاذا لم يكن علة
لتحددها فلم يكن له تقدم عليها الا بالعلية ولا بالطبع بل اما بالشرف او بالرتبة اي انك اذا نزلت من المبدا
الاول الى المعلولات فانه يصل الى الفلك قبل وصوله الى سائر الاجسام واعلم ان اثبات كون الفلك الاول متقدما
على غيره كالمناقض لما يجي في الطاهر لما سياتي في النمط السادس من ان الفلك الحاوي لا يكون تقدم له على المحوي اصلا
لكا وباتيا صاكانه لا مناقضة بين هذين الكلامين واما قوله ويكون متشابه نسبة وضع ما يعرض له اجزا
ويكون مستديرا فاعلم ان المراد منه بيان ان المحدد يجب ان يكون مستديرا لان بعض الاجزا المفترضة فيه لو كان
ابعد عن المركز موضعا لكان اختصاص جزء معين بعد معين عن المركز واختصاص جزء اخر ببعد اخر عنه لابد وان يكون
لاجل ذلك الحيز بل كان متحددا قبل حصول ذلك الجسم فيه على ما مر تقريره في الفصل الاول من هذا النمط فلا
يكون هو محددا للجهات هذا خلف فاذن الاجزا المفترضة فيه يكون متشابهة النسبة الى المركز ولا معنى للمستدير
الا ذلك فاذن المحدد مستدير وهو المطلوب المسالة الرابعة في شرح امور يعم الاجسام كلها وهي سبعة اشارة
الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة وليس فيه تركيب قوى وطبائع والطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة والاشكال
وساير ما لابد للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف فالجسم البسيط لا يقتضي الا شيا غير مختلفة التفسير الكلام
في هذا الفصل يستدعي تقدم تعرف الطبيعة وتعريف القوة فنقول كل حالة في محل يصدر عنه اثر في ذلك المحل
اما ان يكون له شعور بما يصدر عنه او لا يكون وكل واحد من القسمين فانه اما ان يصدر عنه الاثر على ترتيب واحد
او لا على ترتيب واحد فيحصل ههنا اقسام اربعة الاول ما يصدر عنه الاثر على ترتيب واحد لا مع الشعور وهو
الطبيعة والثاني ما يصدر عنه الاثر على ترتيب واحد مع الشعور وهو النفس الفلكية والثالث ما يصدر عنه
الاثر لا على ترتيب واحد مع الشعور وهو القوة الحيوانية والرابع ما لا يصدر عنه الاثر لا على ترتيب واحد ولا
مع الشعور وهو القوة النباتية واذا عرفت هذا التفسير عرفت حقيقة الطبيعة والمتقدمون ذكروا في
تعريفها انه المبدا الاول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض اما حقيقة المبدا فظاهرة واحترزنا بالاول عن
النفس الناطقة فانها مبدا الافعال العقلية والنفسية وساير الاحوال الجسمانية لكنها ليست مبدا اولا لهذه الافعال
بل مبدا بعيدا على قول والطبيعة ليست مبدا قريبا للتحريك بل بواسطة الميل ليس مؤثرا في الحركة بل المؤثر هو
الطبيعة لكن بشرط الميل او بواسطته واحترزنا بقولنا لحركة ما هي فيه عن السكونية انها مبدا الامور على ان
ذلك محال بل يعني انها تقتضي الحركة عند شرط مخصوص وهو حصول حالة منافرة للجسم وتقتضي السكون عند

اذا عرفت هذا التفسير عرفت حقيقة الطبيعة و السعد الذي ذكروا في تعريفها انه المبدا الاول

عن الفاسر فانه يحرك الحجر ... والحركة ولا يسكن ... مبدا الطبيعة

عند شرط اخر مخصوص وهو حصول حالة ملائمة واما قولنا بالذات فهو احتراز عما يتحرك عن المتحرك بالعرض مثل تحرك الجالس
في السفينة عند تحركها ومثل تحرك الحجر المشكل بشكل الصنم فانه انما يتحرك من حيث انه جسم لا من حيث هو صنم فيكون هو
من حيث انه صنم متحركا بالعرض واعلم انا لو لم نعتبر في هذا التعريف قيد عدم الشعور دخلت النفوس الحيوانية واما القوة
فقد ذكرنا في اول المنطق انها مقولة على امور كثيرة على سبيل النقل الا ان المراد ههنا ما هو المبدا للتغير في اخر من حيث انه اخر
وانما شرطوا اخر حتى لا يكون الشي الواحد فاعلا وقابلا معا واذا عرفت ذلك فلنرجع الى شرح المتن قوله الجسم البسيط
هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبائع فاعلم انه ليس المراد منه ان لا يكون للجسم البسيط فيه قوى وطباع
مختلفة وذلك لان كل واحد من العناصر اذا لم يختلط به غيره فهو بسيط مع ان لكل واحد منها كيفية فعلية وكيفية
انفعالية واثبات الطباع ولانا لو قدرنا ان يكون للنار طبيعة تقتضي كونها يابسة وطبيعة اخرى تقتضي كونها خفيفة
فان على هذا التقدير يكون في النار طباع كثيرة وهذا التقدير سواء صح او بطل فانه لا يقتضي خروج النار عن البساطة
لانه لما كان كل جزء يوجد من النار مساويا لسائر اجزائها في كلها في جميع تلك القوى والطباع كانت بسيطة بل المراد
ان الجسم البسيط هو هو الذي لا يكون مركبا عن اجزا تكون طبيعة كل واحد منها مخالفة لطبيعة الاخر واعلم انه
يجب ان يكون المراد بالطبيعة ههنا ما هو اعم منها وهو الطبع حتى تندرج الاجسام الفلكية في ذلك التعريف واما
قوله والطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة والاشكال وساير ما لابد للجسم ان يلزمه واحدا فاعلم ان ليس المراد
منه ان الطبيعة لا تقتضي الا اثرا واحدا اما اولا فلان ذلك مما لا حاجة بنا اليه ههنا واما ثانيا فلانه ذكر ههنا
كون الطبيعة مقتضية للامكنة والاشكال وساير الامور التي لا بد للجسم من لزومها مثل المقادير وساير الاشكال
والاوضاع مع ان الجسم البسيط ليس له الا طبيعة واحدة بل المراد ان الطبيعة سواء افادت اثرا واحدا او
واحدا او اكثر من واحد فانها لا توجب ذلك الاثر في وقت دون وقت وفي محل دون محل بل في جميع الاوقات والمحال
على وتيرة واحدة لانا بينا ان الطبيعة هي القوة التي يصدر عنها الاثر في محلها على ترتيب واحد من غير ان يكون لها اذ ذاك
الصدور شعور فاذا كان المراد من الطبيعة ذلك فما لا يكون كذلك لا يكون طبيعة واما قوله فالجسم البسيط لا يقتضي
الا شيا غير مختلفة فاعلم انه ... هذه القضية على ان يكون لازمه على ما قبلها والذي يدل على هو ان البسيط ماله
طبيعة واحدة ان الطبيعة الواحدة لا يصدر عنها الاثر على ترتيبات مختلفة وهذا القدر لا يقتضي الا ان يكون الفعل
الطبيعي للاجسام البسيطة غير مختلف ولا يقتضي ان يكون كل فعل للجسم البسيط فهو غير مختلف لاحتمال ان يكون
للبسيط قوة حيوانية يصدر عنه بها الافعال لا على ترتيب واحد لكنه لما كان الحيوان البسيط العنصري ليس فيه قوة
حيوانية وان البسيط الفلكي لا يصدر عن قوته فعل الا على ترتيب واحد لا جرم صح كلامه ان الجسم البسيط
لا يصدر عنه الا ما لا يختلف وان كان ذلك صحيحا في قسمة العقل اشارة انك لتعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه ولم
يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين فاذن في طباعه مبدا استيجاب ذلك
البسيط مكان واحد يقتضيه طبعه والمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ما
وجوده فيه اذا تساوت الجواذب عنه وكل جسم له مكان واحد ويجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه

البسيط مستديرا والا لاختلفت هيأته في مادة واحدة عن قوة واحدة التفسير انه لما عرف البسيط بانه الذي طبيعته
واحدة وذكر ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي الا اثرا غير مختلف اراد في هذا الفصل ان يدل على اثبات الطبيعة وان
يتكلم فيما يتفرع على قوله الطبيعة الواحدة لا تقتضي الا اثرا غير مختلف اما البحث الاول فالدليل عليه ان الجسم لو فرض
خلوه عن جميع الامور التي لا يجب حصولها له فانه يجب مع ذلك ان يحصل له وضع معين لانه لابد وان يكون ذلك
الجسم بحيث لو كان هناك جسم اخر لكان لذلك الاخر نسبة بالقرب او البعد ولابد له من شكل معين لانه لابد وان
يكون له حد واحد كما للكرة او حدود كثيرة كما في المخروط والمكعب واذا ثبت وجوب اختصاص كل جسم بشكل معين ووضع
معين فنقول اختصاص ذلك الجسم بذلك الشكل وبذلك الوضع اما ان يكون لجسميته او لما حل في جسميته او لما يكون
محلا لجسميته او لما لا يكون حالا فيها ولا يكون محلا لها والكلام على هذه الاقسام قد مضى في النمط الاول في اثبات الصور
النوعية والشكوك ههنا هي التي ذكرناها هناك ولا باس بان نعيد الشك الذي وعدنا هناك ان فيه زيادة بحث وهو
الذي ذكرنا انه لو كان اختصاص الجسم بالوضع المعين والشكل المعين لابد وان يكون لقوة وجوده في اختصاص
تلك القوة يجب ان يكون لقوة اخرى ولزم التسلسل وتمام تقريره قد مضى هناك فلو قالوا الفرق بين الامرين ظاهر
لانه اذا رمينا المدرة الى فوق ترجع الى اسفل فعلمنا ان فيها قوة تقتضي الحصول في السفل حتى انا اذا رميناها الى
فوق اعادتها تلك القوة الى اسفل واما اذا اقدرنا زوال تلك القوة بمنزلة تجرد زوال تلك المنزلة لا يعود تلك القوة
فعلمنا ان الحصول المدرة في السفل مبدا وليس لذلك المبدا مبدا اخر فنقول اما اولا فهذه الحجة مغايرة للتي
ذكرتموها واما ثانيا فلان الفرق باطل فان المدرة انما تعود الى السفل لان بينها وبين كلية الارض مشابهة في كل الامور
اعني البرودة واليبوسة والكثافة والشي يجذب الى شكله والاصغر يجذب الى الاعظم واعلم انا متى ابطلنا
هذه المقالة استقام مذهب الشيخ والدليل على فسادها ان انفعال الاصغر اعظم من انفعال الاعظم فجذب كلية
الارض للمدرة الصغيرة اعظم من جذبها للحجارة العظيمة ولو كان عود المدرة لجذب كلية الارض اياها لوجب ان
يكون الحجر كلما كان اصغر كان اسرع نزولا وفساد التالي يدل على فساد المقدم ولقائل ان يقول الفلك عندكم لا يقتضي
وضعا معينا بل الاوضاع باسرها بالنسبة اليه على السوية مع انه يستحيل خلوه عن مطلق الوضع واذا كان
كذلك فلم لا يجوز ان يقال انه وان استحال خلو الجسم عن الوضع والشكل لكنه لا يجب لشي من الاجسام شي من الاوضاع
والاشكال المعينة وحينئذ يبطل ما ذكروه واما البحث الثاني عن الاحكام التي تتفرع على قولنا ان الطبيعة
الواحدة لا تقتضي الا اثرا غير مختلف فمن كثيرة الا ان المذكور منها ههنا ثلاثة الاول ان مكان البسيط واحد والشيخ
لم يذكر دلالة عليه والذي يقال لو كان له مكانان طبيعيان لا ان يستقر لانه خارج لكان اذا حصل في
احدهما وجب ان يستقر فيه لانه حاصل في مكانه الطبيعي وان لا يستقر لانه خارج عن مكانه الطبيعي وهو محال
فهو معارض بالعنصر الواحد فان جميع اجزائه كلية طبيعي له ولا يلزم ما ذكرتموه فكذلك ههنا الثاني
مكان المركب واحد لانه ان كان احد اجزائه غالبا على سائر الاجزا كان مكان المركب واحدا مثل ما اذا تركب الجسم
عن اجزا متساوية من الارض والماء والهواء فان الارض والماء مشتركان في اقتضاء السفل وكان ذلك المكان المركب

وهذا هو المعنى بطلبه المكان واما ان لم يوجد شي من ذلك كان نسبة جميع الاحياز والجهات اليه على السوا فلم يكن انتقاله
الى بعضها اولى من البعض فاما ان ينتقل الى الكل وهو محال او لا ينتقل الى شي منها بل يبقى حيث حصل وهو المطلوب فظهر
ان مكان المركب كيف كان واحد الثالث ان شكل البسيط هو الكرة والا حصل عن القوة الواحدة في المادة الواحدة افعال
مختلفة فان المضلع يكون بعض منه خطا واخر سطحا واخر نقطة ولما كان ذلك محالا وجب ان شكل البسيط هو الكرة
واما ما ان نقول ما ذكرتموه يشكل بامور اولها ان تمم الفلك الخارج المركز مختلف الثخن فذلك الاختلاف اما ان
قسريا او طبيعيا والاول باطل اما اولا فلان الفلك الخارج المركز اما ان يكونا معا في درجة الوجود او لا يكونا معا فان
كانا معا لم يكن بالتاثير ما فرض مقسورا اما فرض قاسرا اولى من ثانيه ما فرض ... وان لم يكونا معا في درجة الوجود
لزم امكان الخلا على ما قرره الشيخ حيث بين انه لا يجوز ان يكون الحاوي علة للمحوي واما ثانيا فلان جمهور الفلاسفة
اتفقوا على انه ليس شي من الاجرام الفلكية بقسرية ولو جوزنا ذلك لما امكننا القطع بانه لا يعرض للشمس
في زمن الدهر ما يكدرها ولا للكواكب ما يسترها فثبت ان الثخن الذي للمتمم طبيعي له فيكون طبيعة الواحدة
فعلت فعلا غير متشابه في المعدل وثانيها شكل ثانية الشكل والحاوي وهو ان الفلك الموكب له طبيعة واحدة ثم ان
المقعر والمركز الكواكب منها حصلت في جانب الطبيعة التي له ما فعلت فعلا واحدا في جميع اجزائه وجوانبه وان
جعل ذلك قسريا ابطلناه بما مر في الاول وثالثها ان جمهور الفلاسفة والاطباء زعموا ان المبدا لاشكال الاعضا
وترتيبها هي القوة المصورة مع ان هذه القوة لا شعور لها فهذه القوة اما ان يكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة
فمحلها اما ان يكون جسما بسيطا او لا يكون جسما بسيطا او لا يكون فان كان محلها جسما بسيطا وهي ايضا بسيطة
وجب ان يجعل محلها كرة فيلزم ان الحيوان بشكل شكل كرة واحدة او بشكل كرات ملتصقة بعضها ببعض وهذا
خلاف الحس ولانه يلزم وقوع الخلا واما ان قيل انها بسيطة ومحلها غير بسيط بل مركب فلا شك ان كل مركب فيه بسائط
والحال في كل واحد من تلك الاجزا البسيطة تلك القوة غير الحال في الجز الاخر فيقتضي ان يقتضي ما قام من تلك
القوة بكل بسيط من ان يصير ذلك البسيط كرة فيعود الالزام من وجوب كون الحيوان على شكل كرات ملتصقة واما ان
قيل القوة المصورة مركبة من قوى كثيرة فلا يخلوا اما ان يكون محل كل واحد من بسائطها هو عين محل الباقي
واما ان يكون محل كل واحد من تلك البسائط غير محل الباقي والاول لا يخلوا اما ان يكون محل كل واحد
من تلك البسائط غير محل الثاني والاول لا يخلوا اما ان يكون اجتماع تلك القوى في المحل الواحد مانعا من
تشكل ذلك المحل بشكل الكرة او لا يكون مانعا فان لم يكن القطع على ان شكل البسيط هو الكرة لاحتمال ان يحل فيه
قوى يمنع اجتماعها من حصول الشكل بشكل الكرة وان لم يكن مانعا من ذلك عاد ما ذكرناه من انه يجب ان
يتشكل كل واحد من الاجزا البسيطة لبدن الحيوان على شكل الكرة حتى يكون الحيوان مشكلا كرات متلاصقة واما
قيل بحلول كل واحد من اجزاء تلك القوة غير محل الجز الاخر فهذا يعود الى ان كل واحد من الاجزا التي فيه
قوة واحدة وحينئذ يعود الالزام فثبت ان لا نقول بالقوة المصورة يمنع من القول بان القوة الواحدة تقتضي

ان يكون مشكلا بشكل ما كرة ولنرجع الى الشرح المتن اما قوله الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج تاثير
غريب لم يكن من وضع معين وشكل معين فاعلم ان المقصود منه ما ذكرناه في البحث الاول من الدلالة على ان
لكل جسم قوة تقتضي له وضعا معينا وشكلا معينا ثم في اللفظ اعتراضات احدها انه قال اذا خلي وطباعه ولم يقل
اذا خلي وطبيعته لان مقصوده من هذا الكلام اثبات المبدأ المذكور لجميع الاجسام فلكية كانت او عنصرية
والاجسام الفلكية وان لم يكن لها طبيعة لكن لها طبع والفرق بين الطبيعة والطبع مشهور وذلك ان الطبيعة تكون
مبدأ الحركة لما هو فيه من غير شعور والطبع يكون لها مطلقا سواء كان لها شعور او لم يكن وكان الطبع اعم من الطبيعة ولما
كان الامر كذلك وكان الطبع ثابتا لجميع الاجسام لاجرم ذكر الطباع ولم يذكر الطبيعة حتى يكون الحجة التي ذكرها في اثبات
المبدأ عامة وثانيها انه قال ولم يعرض له من خارج تاثير غريب اراد بهذا ابطال ما يقوله المتكلمون من اختصاص الاجسام
باحيازها انما كان لان الفاعل المختار خصص كل واحد منها بحيز معين فان تخصيص المختار لذلك الجسم بذلك الحيز
اما ان يكون مع كون ذلك الجسم مستحقا لذلك الحيز او لا مع هذا الاستحقاق فان كان الاول فقد حصل المطلوب وان
كان الثاني كان ذلك التخصيص عارضا محتمل الزوال لان الاتفاقيات يكون ممكنة الزوال فاذا فرضنا انقطاع هذا
التاثير الغريب عن الجسم وجب ان يبقى الجسم لا في حيز وثالثها انه قال لم يكن بد من وضع معين لانا بينا ان لكل جسم
وضعا وليس لكل جسم موضعا فلما كان مقصوده اثبات المبدأ المذكور لجميع الاجسام ذكر الوضع دون الموضع
واما قوله فاذن فيه مبدأ استحباب ذلك فاعلم ان اثبات هذا يتوقف على بيان ان اختصاص كل جسم بوضعه وشكله
المعين ليس لجسميته وهذا مقدمة منه عند الشيخ وعلى ان ذلك ليس لامر خارج عن الجسم وذلك قد بطل
بافتراض الشيخ الكلام في الجسم الذي انقطع التاثير الغريب عنه فلاجرم صحت هذه النتيجة وانما قال فيه مبدأ
ذلك لان ما كان مبدأ الشيء يستحيل عدم ذلك الشيء عند حصول ذلك المبدأ لكن الجسم قد يخرج عن مكانه الطبيعي
ويزول عنه ايضا شكله الطبيعي مع بقاء طبيعته فعلمنا ان الطبيعة ليست مبدأ الحصول في ذلك الحيز ولا
لحصول ذلك الشكل بل هي مبدأ اقتضاء طالبة لان يحصل الجسم في ذلك المكان ولان يحدث في ذلك الشكل والاستحباب
عبارة عن طلب الوجوب ومعلوم ان تلك القوة ابدا طالبة لتحصيل الجسم في ذلك المكان سواء كان حاصلا فيه
او لم يكن واما قوله وللبسيط مكان واحد فالكلام في تقريره ما مر واما قوله وللمركب ما يقتضيه الغالب
فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او بما اتفق وجوده اذا تساوت المجاذبات عنه وكل جسم له مكان واحد
والمراد منه ما مر واما قوله ويجب ان يكون الشكل الذي تقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلفت هيئاته
في مادة واحدة عن قوة واحدة والكلام فيه قد ظهر فصل الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به المانع
وان يمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تاثير غريب يبطل المنبعث
من طباعه الى ان يزول ويعود انبعاثه ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء للبرودة المنبعثة
عن طباعه الى ان يزول وانما يكون الميل الطبيعي لا محالة نحو جهة يتوخاها فاذا ... الجسم في حيزه الطبيعي

لم يكن له ميل لانه انما يميل اليه بطبعه لا عنه وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع لجسمه عن قبول الميل القسري
وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ التفسير هنا ابحاث الاول الامر المسمى بالميل والمدافعة مغايرة للحركة
والقوة المحركة اما مغايرتها للحركة فلان الزق المنفوخ اذا احتبس تحت الماء قسرا احسن القاسر منه بالمدافعة
صاعدا مع ان هذه الحركة غير موجودة فالميل الصاعد غير الحركة وايضا فالثقل المسكن في الجو قسرا لا يكون
فيه حركة ويكون المدافعة الى السفل حاصلة واما مغايرتها للقوة المحركة فلان القوة المحركة سواء كانت ذات شعور او
لم يكن فانها قد يوجد بدون هذه المدافعة فوجب تغايرهما الثاني ان هذه المدافعة قابلة الاشد والانقص
فانه متى كان الميل قويا جدا كانت ممانعته مقدرة وكانت محسوسة ومتى كانت ضعيفة سهلت وربما
لم يكن محسوسة وذلك معلوم بالبديهة عند الاختبار الثالث هذه المدافعة قد يكون انبعاثها من طباع الجسم
وقد يكون من تاثير غير فيه والمنبعثة من طباع الجسم قد يكون طبيعية مثل المدافعة المحسوسة من
الزق المنفوخ تحت الماء قسرا وقد يكون نفسانية كما اذا اعتمد الحيوان على شيء ودفعه والمنبعثة
من تاثير الغير هي المدافعة الموجودة في الحجر المرمي الى فوق بالقسر وكل مدافعة فانها توجد نحو
جهة فالمدافعة الطبيعية توجه طبيعي نحو جهة والجهات الحقيقية على ما عرفت اثنان فالميل
الطبيعي اثنان الثقل وهو الميل السافل والخفة وهي الميل الصاعد الرابع ان الجسم اذا كان في حيزه
الطبيعي لا يكون فيه ميل بالفعل لان المدافعة يلزمها الحركة لولا المانع فلو وجد في الجسم الحاصل
في حيزه الطبيعي مدافعة لوجب تحركه اليه مع كونه حاصلا فيه وهو محال او تحركه عنه مع انه
طبيعي له وهو ايضا محال فان قيل اذا وضعنا اليد تحت الحجر وجدنا منه مدافعة مع انه في حيزه الطبيعي
فنقول الحجر انما يكون في حيزه الطبيعي لو كان مركزه تعله منطبقا على مركز العالم الخامس اختلفوا في
ان الميلين الى جهتين هل يجتمعان ام لا وصرح الشيخ ههنا بامتناعه وصاحب المعتبر جوزه واحتج من
منع منه بان الميل توجه الى الجهة فلو حصل في الجسم الواحد ميلان الى جهتين لكان متوجها دفعة واحدة
الى جهتين وهو محال ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يتحرك الجسم الواحد دفعة واحدة الى جهتين
احدهما بالذات والاخرى بالعرض فاذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان يكون الجسم الواحد متوجها الى الجهتين
اولى واحتج المجوزون بان الحجرين المتساويين اذا رمي احدهما قوي والاخر ضعيف كان صعود الحجر
الذي رماه القوي اسرع من صعود الاخر ولولا بقاء الميل الطبيعي المعاوق للحركة القسرية والا لما كان
كذلك وايضا فالحبل الذي يجذبه جاذبان متساويان في القوة الى جهتين مختلفتين لا يخلو اما ان يفعل
كل واحد منهما فيه فعلا وهو محال لان الذي يمنع كل واحد منهما عن فعله هو وجود فعل الاخر فلو لم يكن
لكل واحد من العاملين شيء لكان الفعل متعذرا على العامل من غير مانع وانه محال او يفعل
احدهما دون الاخر وايضا محال لان العاملين لما كانا متساويين لم يكن الحكم بوجود مقتضيه

احدهما اولى من الثاني ولانه لو وجد الميل الذي هو مقصود واحدهما خاليا عن الميل الاخر لكان ذلك الميل خاليا عن
المعاوق وكان يجب ان يتحرك الجسم الى تلك الجهة والا لكان الموجب العاري عن العايق حاصلا مع عدم الاثر وهو
محال او يقال كل واحد منهما فعل فيه فعلا ومعلوم ان الذي فعله كل واحد منهما لو خلى عن المعارض لاقتضى تحرك الجسم
الى تلك الجهة وذلك يقتضي اجتماع الميلين ولنرجع الى شرح المتن اما قوله الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به فاعلم
انا بينا حقيقة الميل واما تحقيق قوله له في حال الحركة ميل فهو مبني على ان الميل مغاير للحركة و... بينا تلك
الجهة واما قال يتحرك به لان المؤثر القريب في الحركة هو الميل ولكنه ما اقام على صحة هذه الدعوى دلالة اصلا واما
قوله ويحس به المانع وان يمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه فالمراد ان الجسم اذا كان فيه ميل يقتضي حركة
فاذا منعه الانسان عن تلك الحركة احس بوجود ذلك الميل والاعتماد فيه وان كان ممكنا من منع تلك الحركة اللهم
الا اذا كان الميل ضعيفا فانه لا يحس به حينئذ واما قوله وقد يكون من طباعه ولم يقل من طبيعته ليكون كلامه متناولا
للاجسام الفلكية التي لها طباع وان لم يكن لها طبائع واما قوله يبطل المنبعث من طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه
كابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء للبرودة المنبعثة عن طباعه فالمراد منه ما قررناه من امتناع اجتماع
الميلين فالحجر المرمي الى فوق بالقسر لا يكون فيه ميل سافل بالفعل حال حصول الميل القسري الصاعد بل اذا فني الميل
الصاعد عادت الطبيعة مقتضية للميل السافل ومثاله الماء الذي حصلت الحرارة العرضية فيه فان
في تلك الحالة لا يكون البرودة الطبيعية فيه ثم متى زالت الحرارة الغريبة عادت البرودة الطبيعية فكذلك
ههنا واما قوله وانما لا يكون الميل الطبيعي لا محالة نحو جهة يتوخاها الطبع فقد مر تقريره واما قوله اذا كان
الجسم في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما يميل بطبعه اليه لا عنه فالمراد ان الجسم حال كونه في حيزه الطبيعي
لا بد وان يكون متوجها بالطبع فالجسم حال كونه في حيزه الطبيعي يجب ان لا يكون فيه ميل بالفعل لانه انما يطلبه
اليه لا عنه واعلم ان هذه الدلالة تدل على ان الجسم حال كونه في حيزه الطبيعي لا يكون ميل عنه فاما انه لا يكون
له ايضا ميل اليه لاستحالة طلب الحاصل فحينئذ تتم الدلالة على انه لا ميل فيه في تلك الحالة واما قوله وكلما
كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع لجسميته عن قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ فاعلم
ان هذا الكلام فيه اشعار بما جوزنا اجتماع الميلين في الجسم الواحد لان البطوء في الحركة القسرية
اذا كان معلول الميل الطبيعي والعلة واجبة الحصول حال حصول المعلول لزم حصول الميل الطبيعي حال حصول الحركة
القسرية الحاصلة عقيب مثل القسري اشارة الجسم الذي لا ميل فيه بالفعل ولا بالقوة لا يقبل ميلا قسريا
والا لتحرك قسرا في زمان مسافة ما وليتحرك مثله في تلك المسافة اخرى ميلا ما وممانعة فيكون انه يتحركها
في زمان اطول ولكن ميل اضعف من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان حركة يتحرك مسافة نسبتها
الى المسافة الاولى نسبة زمان ذي الميل الاول وعديم الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقهر
مسافة فيكون حركتا مقسورين ذي ممانع فيه وغير ذي ممانع فيه متساويتي الاحوال في السرعة والبطء
محال

...ما بيان انه... المدعى ان الجسم الخالي عن الميل ومبدأ الميل الطبيعي لا يقبل حركة قسرية لانا بينا في الفصل السالف ان الميل
ومبدأه امنع من وجود الميل القسري وبينا انه كلما كان الميل الطبيعي اضعف كان الميل القسري اقوى كانت الحركة
القسرية اسرع فلو وجدنا جسما خاليا عن المدافعة الطبيعية وحينئذ اما كان الميل القسري الذي يحصل فيه
غاية القوة فيكون تلك الحركة في غاية السرعة واذا عرفت ذلك فنقول تلك الحركة اما ان يقع في زمان او لا في
زمان والقسمان باطلان فالمقدم باطل اما بيان انه يمتنع وقوعها في زمان لان ذلك الجسم اذا قطع مسافة معينة
في زمان معين فاذا فرضنا جسما اخر يكون له ميل طبيعي فلا بد وان يقطع تلك المسافة في زمان اطول من الاول فيكون
لذلك الزمان نسبة الى الاخر فاذا فرضنا ميلا اخر اضعف من الاول بحيث يكون نسبته اليه نسبة الزمانين
وجب ان يقطع ذو الميل الضعيف تلك المسافة في مثل الزمان الذي قطعها عديم الميل لانه اذا كان المقتضي لطول
الزمان الذي هو عبارة عن بطوء الحركة هو شدة الميل الطبيعي وكلما كان الميل الطبيعي اضعف كان البطوء اقل والزمان
اقصر فيلزم ان يكون الحركة مع المانع كهي لا مع المانع وهذا محال وان وقعت حركة عديم الميل لا في زمان فهو
محال لان كل حركة توجد فلا بد وان تكون على مسافة وكل مسافة منقسمة فيكون الحركة الى نصفها نصف الحركة
الى اخرها ويكون احد النصفين قبل الاخر وكل حركة في قسم فساد هذين القسمين ويلزم من فسادهما فساد
قولنا الجسم القابل للحركة عن الميل والسائل ان يقول الحركة من حيث انها حركة اما ان يستدعي زمانا او لا يستدعي
والثاني باطل لان الحركة من حيث هي هي لا بد وان تكون على مسافة منقسمة فيكون نصفها حاصلا قبل حصول
كلها فالحركة من حيث هي هي يستحيل خلوها عن الزمان واذا ثبت ذلك فنقول الجسم الذي فيه ميل طبيعي اذا
تحرك بميل قسري فلتلك الحركة القسرية تستدعي قدرا من الزمان من حيث انها حركة وتستدعي قدرا اخر
من زمان بسبب العايق الحاصل في ذلك الجسم وعلى هذا التقدير سقط الحجة لان الجسم الخالي عن الميل لا يكون
لحركته من الزمان الا القدر الذي يستحقه لما هي هي واما الجسم ذو الميل الضعيف فانه يحصل له مع ذلك الزمان
زمان اخر زائد منه وهو الذي يستحقه بسبب ذلك الميل الضعيف وبالجملة فالمحال انما يلزم لو جعلنا الزمان
كله في مقابلة العايق حينئذ لم يلزم ان يكون الحركة مع العائق كهي لا مع العائق ثم ولئن سلمنا انه يلزم ذلك
لكن لم قلتم انه محال فان المؤثر اذا ضعف جدا جاز ان لا يوثر الا ترى ان نزول القطرة الواحدة من الماء لا يؤثر
في الحجر وان اثرت القطرات الكثيرة فيه وكذلك سقوط جزء من الف جزء من خردلة من الحديد لا يؤثر في الكبير
وان كان سقوط من من الحديد يقتضي الكسر لا يقال القوة الحالة في الجسم لا بد وان ينقسم بانقسامه فالذي
في الجزء الصغير من تلك القوة ان كان قوة فقد حصل المطلوب وان لم يكن قوة كان حال حصته كل جزء من الاجزاء
كذلك فعند اجتماع تلك الاجزاء اما ان يحدث قوة او لا يحدث فان لم يحدث لم يكن للجسم الكبير قوة على
ما هذا خلف وان حدث قوة انقسمت بانقسام المحل فيعود الكلام المذكور لانا نقول لم لا يجوز ان حصة كل
جزء من ذلك الجسم من تلك القوة قوة ولكنها انما يؤثر بشرط اتصال تلك الاجزاء فاما عند الانفصال فليست اعداد

على تقاحصه كل جزء من تلك القوه بل لبلك القوه حد معين في الصغر اذا انتهت اليه منع تقاوها عند الانتها
هذا التقدير يكون من ايت النحف وان كانت غير متناهيه بحسب القسمة الوهمية لكنها متناهية الى
على هذا التقدير لا يمكن القطع بصحه وجود الميل على جميع النسب التى ادعاها ولين سلمنا ذلك لكن الحجة المذكو
كما تقتضي توقف الحركة القسرية على وجود ميل عايق كذلك تقتضي توقف الحركة الطبيعية على وجود ميل عا
ايضا وبيانه ان الحركة الطبيعيه لو خلت عن العايق لوقعت في زمان الطرف الاول ولكان الزمان الاول الى الثا
نسبه ولو وجد عايق نسبه الى العايق الاول نسبه زمان الحركة الخاليه عن العايق الى زمان الحركة مع العايق
لزم ان يكون الحركة مع العايق كهي لا مع العايق هذا محال فقد بان ان البيان الذي ذكروه في ان الحركة القس
لا توجد بدون ميل عايق حاصل بعينه في الحركة الطبيعيه كالارض اذا تحركت بطبعها فلا يجب ان يكون فيه
ميل عايق لكن الميل العايق للحركة الى السفل لا يكون ميلا الى السفل بل الى جهة اخرى فيلزم ان يكون في الارض ميل
لا الى السفل وذلك باطل بالاتفاق لا يقال الحركات الطبيعيه لا بد ان يقع في مسافات مملوه ولا بد لها من
انصال ذلك الملا فيحصل المعاوقه بسبب ذلك ولاجل ذلك قلنا لولا الملا لوقعت الحركة لا في زمان لانا نقول
اعترافه بان المسافة كافية في هذه المعاوقه وانه لا حاجة بالجسم في قبول الحركة القسرية الى معاوق اخر سواء
يبطل ما اراده ثم المحقق وموافقهم جعلوا الجسم الخالي عن الميل المعاوق وهم يحكمون ان الميل معاوق ولا يلزم
معاوق خاص عدم مطلق المعاوق بدليل ان كون المسافة مملوه عايق ايضا واذا كان كذلك لم يلزم من خلو الجسم
خلوه عن المعاوق ايضا فالقوه الموثره في تحريك الفلك على الاستداره يلزم توقف تاثيرها في الحركة على حصول
الميل لكن ذلك الميل ان كانت الصورة الفلكية علة للحركة والميل العايق منها فيكون علة لامرين متقابلين
وذلك محال وان لم يكن طبيعيا كان جائز الزوال عن الفلك مع بقاء طبيعة الفلك لكن قبول الحركة مشروط بوجود
العايق واذا كان الشرط ممكن الزوال كان المشروط ايضا كذلك فيلزم جواز السكون على الفلك وهو محال
واعلم ان الدلالة التى ذكروها سقد صحتها انما دلت على ان كل ما يقبل الحركة فلا بد فيه من ميل عايق عن
لا على ان كل متحرك فان حركته بواسطة الميل واعلم ان من وقف على ما ذكرناه لم يخف عليه عبارة الكتاب
التفسير يجب ان يذكر هنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان يقع حركة ما لا ميل له ولا يكون له نسبة الى ذي
ذي ميل التفسير لو فرض اثبات زمان لا ينقسم لما تمت الحجة المذكورة لان لقايل ان يقول حركة الجسم العديم
الميل تقع في زمان غير منقسم وحركة الجسم ذي الميل تقع في زمان منقسم وعلى هذا التقدير لا يكون لاحد
الى الاخر نسبة لما عرفت في النمط الاول ان ما ينقسم لا نسبة له الى المنقسم فلهذا احتاج الشيخ في تقرير
الحجة الى فرض نسبة لزمان عدم الميل الى زمان ذي الميل القوي لا جرم ذكر ما بينه في النمط الاول من
وجود زمان لا ينقسم حتى صح له ما ادعى من النسبة المذكورة وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم
له وضع او موضع ولا شكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له في ابتداء وجوده من محدد

ابان الحامل البهذا ذو المعدلة بالمداخل لا المكان المحيط

او اتفق له من اسباب خارجه لا تعرى من تعاقبها اياه وضع او شكل اولى به كل تعرض لكل منها ان تصير مكانها مختصا
بطباعها دون مكان الاخرى لسبب حيز ذلك فاهاوا ان يعوقه من دالهاء لا ينفك مع اختلاف اجزاء الهاء من مكان طبيعي
حيزي تختص بها استحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن طبيعيا لا ينفك عنه وان لم استحقاقا
مطلقا وكذلك الكلام في الشكل لكنك يجب ان تعلم اولا ان كل شي قد يمكن فرضه معرا عن اللواحق الغريبة
المقومة لماهيته او وجوده مما فرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه وضع او شكل واما الحدث فانه لن يخرج ات
الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان الا لاستحقاق يوجد ما من طبيعته او لابداع مخصص او يكون اتفاقيا
فان كان لاستحقاق فذلك ذلك وان كان ابداع غريب غير الاستحقاق وهو احد اللواحق الغير المقومة فقد
نقضنا ها عن الجسم وان كان اتفاقا فالاتفاق لا يخرج غريب وستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة التفسير
قد علمت ان المسايل التى مرت اكثرها مبني على ان لكل جسم حيزا معينا وهذا الشك انما اورده عليه وتقريره
ان قيل الجسم وان امتنع خلوه عن مطلق الحيز والوضع والشكل ولكنه لا يجب ان يستحق وضعا معينا ولا شكلا
معينا بل من الجائز ان يقال اختصاصه بالحيز المعين لاجل ان محدثه حين احدثه خصصه بحيز معين ثم بعد
ذلك ان اخرجه اما ذلك المحدث او غيره عن ذلك الحيز الى حيز اخر حصل حينئذ في ذلك الحيز الاخر والى
بقي في الحيز الاول فبهذا الطريق يكون حيز الجسم معينا ابدا وان لم يكن الجسم مستحقا لشي من الاحياز المعينه
وايضا فاذا جاز ان لا يكون العنصر الواحد مستحقا لشي من اجزا كليته ذلك الحيز مع انه يستحيل بقاد ذلك الحيز
لانه حيز فلم لا يجوز مثله في كليته ذلك العنصر فاذا عرفت هذا في الوضع والحيز فكذا القول في الشكل والجواب
عنه ان الذي يخصص الجسم بالحيز المعين ان كان من عوارض ذلك الجسم فان كان امرا غير لازم فعند فرض عدمه
وجب ان لا يخصص بحيز هذا محال وان كان لازما فلزومه له لا بد وان يكون لصورته نوعيه واما ان كان مباينا
عنه فهو اما ان يخصصه بذلك الحيز بعينه لا يخصيله في ذلك الحيز اولى من غيره او من غير هذه الاولويه
لزم ترجح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح ولان ذلك التخصيص ان كان المرجح لكان اتفاقيا والامور الاتفاقية لا
يكون دائمة ولا اكثرية واما الفرق بين اختصاص كليته العنصر بكليته حيزه وبين اختصاص جزئه بجزء حيزه
فقد سبقت الاشارة اليه في النمط الاول في الموضع الذي بين فيه استحالة الخلو الهيولى عن الصورة والفاظ
الكتاب غنيه عن الشرح اشارة الجسم اذا وجب على حال غير واجبه من طباعه فحصوله عليها من الامور
الممكنة وفعل جاعله وقبل التبدل فيها من طباعه الممانع واذا كانت هذه الحالة الموضع والوضع
امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع وكان فيه ميل التفسير كل موجود اما واجب واما ممكن فاذا لم يكن
واجبا كان ممكنا لا محالة وكل ممكن فله حكمان احدهما انه لا بد له من علة جاعلة واسباب موجودة وثانيهما
انه يكون ممكن الزوال من طباعه الا لمانع من خارج فاذا قدرنا وضع الجسم موضعه ممكن كان انتقال الجسم
عنه ممكنا ولو امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع اي لما كان في ذلك الامر الزايل غير طبيعي امكن زواله

ما كان الكلام في ان الجسم وصحته لا بد ان يكون له وضع وحيز ويكون ذلك الحيز من جهة طبعه فلا يقتضي ذلك فان اللهم الا ان يكون له في طبعه الا اعتبار الاولويه ثم

ادة
اشارة مع قبالك الطبيعة وقد عرفت ان كل جسم يكون كذلك ففيه ميل المسئلة الخامسة في ان المحدد للجهات متحرك على الاستد
الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزايه التى تعرض من ادنى بما هو عليه من الوضع والمحاذات من بعض ولا يكون شي من
ذلك واجبا لشي منها فهي لعلة والنقلة عنها جائزة والميل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل
الوضع دون الموضع وذلك على الاستداره ففيه ميل مستدير التفسير هذا الفصل مشتمل على ابحاث الاول ان
الجسم المحدد للجهات يصح عليه ان يتحرك بالاستدارة والدليل عليه انه بسيط وكل بسيط يصح عليه الحركة المستد
فالمحدد يصح عليه ان يتحرك الحركة المستديرة اما انه بسيط فما ذكر في الكتاب برهانا عليه المشهور فيه ان كل
مركب فانه يصح عليه الانحلال وذلك لا يتاتى الا بالحركة المستقيمة وكل مركب فلا بد وان يصح عليه الحركة المستقيمة
فينعكس انعكاس النقيض ان كل ما لا يصح عليه الحركة المستقيمة لا يكون مركبا والشيخ انما ترك البرهان على
المطلوب لانه ابطل صحة الحركة المستقيمة على المحدد وبطلان ذلك يوجب بطلان كونه مركبا هذا الطريق غير
مستعمل به ولا نقال ما الدليل على ان كل مركب يصح عليه الانحلال ولم لا يجوز ان يكون حقيقة كل جزء من اجزاء ذلك
المركب يقتضي ان يكون سطحه متصلا بسطح الجزء الاخر انما الممتنع زواله لانا نقول كل واحد من تلك البسايط
ان كان على شكله الطبيعي كان كل واحد منها كرة فلا يحصل من اجتماعها سطح متصل الاجزاء وقد عرفت ان المحدد
يجب ان يكون كذلك ولانه يلزم وقوع الخلا وهو محال وان لم يكن على شكله الطبيعي فاما ان يمكن رجوعه الى شكله
الطبيعي او لا يمكن فان امكن ذلك فلنقدر وقوعه فيلزم تهدد جانب منه وانقباض جانب اخر وذلك يقتضي الحركة
المستقيمة وان لم يكن له كان اقتضا كل واحد واحد من تلك الاجزاء بالاخر مقتضى طبايعها ولو كان كذلك لاقتضى
طبايعها ايضا لكن اقتضا كل واحد منها بالاخر بناء على كونها كرات فيلزم ان يكون الطبيعة الواحدة تقتضي شكلين
متقابلين وهذا محال فثبت ان المحدد بسيط واما قلنا ان كل بسيط فانه يصح عليه الحركة المستديرة لان الاجزاء
المفروضة فيه لا بد وان يكون متشابهة في تمام الماهية وكل اجزاء هذا شانها وجب ان يصح على كل واحد واحد
منها كلما صح على الاخر لان المتساويات في تمام الماهيه يجب اشتراكها في جميع اللوازم وكل جزء يعرض ملاصقا
لجزء في حشوه او مسامتا له فانه يلزم ان يصح على سائر الاجزاء تلك الملاقاة والمسامتة واذا كان كذلك كان
الانتقال جائزا على الفلك فثبت ان الفلك يصح الحركة المستديرة عليه ولقايل ان يقول قد بينا في النمط الاول انه
لا دليل على ان كل ما صح على الشي وجب صحته على مثله لاحتمال ان يكون صحته الاخر مانعه عنه الثاني
انه لما ثبتت صحة الحركة المستديرة عليه وجب ان يكون فيه ميل للمباسقة لانا ما لا ميل فيه لا يقبل الحركة
ولقايل ان يقول هذا مغالطة صرفة لان المعلول له امكانان احدهما الامكان الحاصل اليه من حيث انه
هو وذلك حاصل له من ذاته سوا فرض معه وجود العلة والشرط او عدمهما والاخر الامكان الذي هو
التام وذلك ما لا يثبت الا عند حصول القابل والفاعل وحصول جميع الشرايط وارتفاع جميع الموانع فان
لقولكم الفلك يمكن ان يكون متحركا الامكان الاول فهو مسلم ولكنه لا يدل على وجود الميل الذي هو شرط لوجود

الحركة لان الاستدلال بكون الفلك من حيث هو هو قابلا للحركة على حصول شرط الحركة استدلال باطل مثل ان يقال العطن يمكن
القطن يمكن الاتصاف بالاحتراق والاحتراق يستحيل حصوله الا عند المحرق فلما ثبت امكان الاحتراق في القطن وجب حصول
المحرق فيه بالفعل وكما ان ذلك باطل فكذا ما ذكروه وان حسنتم به كون الفلك مستعدا استعدادا تاما للحركة فهذا
مما لا نكون في العلم به العلم بان الفلك في نفسه قابل للحركة لان العلم بالاستعداد التام لا يحصل الا بعد العلم بحصول جميع
الشرايط ومن جملة الشرايط حصول الميل فاذن لا يمكن العلم بكون الفلك ممكن الاتصاف بالحركة المستديرة امكانا تاما
الا بعد وجود الميل فاذن لا يمكن العلم والاستدلال على وجود الميل بامكان هذه الحركة لا يقتضي توقف كل واحد منهما
على الاخر وهو محال فظهر ان ما ذكروه معا لطه صرفه والثالث الفلك متحرك لانه ثبت بما ذكرنا حصول الميل في الفلك
والميل قوه محركه والفلك لا عايق فيه عن قبول الحركة لما ذكرنا انه بسيط ومتى وجدت القوه المحركه
خاليه عن العايق وجب ان يقتضي التحريك فيلزم منه القطع بكون الفلك متحركا كما قرره الشيخ في النجاه فانه بعد
ان قام الدلاله على ان الجسم القابل للنقل القسري لا بد وان يكون فيه ميل قال فقد بان فيجب ان كل قابل لحركة فيه مبدا
ميل الى جهة بالطبع واذا هذا الجسم قابل تحريك ففيه مبدا ميل وليس الى الاستقامة فهو الى الاستداره فهو
بالطبع متحرك على الاستداره ولقايل ان يقول الحاصل الميل العايق لا يكون ميلا الى السكون والا لكان ذلك الوضع اولى بالفلك من
غيره وهو باطل على ما مر ولا الى الحركة المستقيمة لان ذلك محال كما مر فوجب ان يكون ميلا الى الحركة المستديرة الى
جهة اخرى واذا كان كذلك فقد وجد ما يقتضي كون الفلك متحركا على الاستداره فيجب كونه متحركا بالاستداره
لانا نقول حاصل هذا الكلام ان الميل العايق لحركة لا بد وان يكون مقتضيا لحركة اخرى لكن كما ان هذا عايق
عن الحركة الاولى فعله الحركة الاولى عايقه لهذا الميل عن التحريك وان كان كذلك امتنع الاستدلال بمثل هذا الدليل
على وجود الحركة لاحتمال ان يعوق كل واحد منهما بالاخر فيبقى الجسم خاليا عن الحركة ثم ولين سلمنا ذلك ولكنه يقتضي
ان يكون جميع البسايط العنصرية متحركة بالاستداره بطباعها لانها اذا كانت بسايط كانت الحركة المستديرة
عليها صحيحه على ما قررناه وكان الميل المستدير فيها موجودا وكانت مستديرة بالطبع وذلك باطل لانها
عندكم مستقيمة بالطبع والجسم الواحد لا يجتمع فيه الميل المستقيم والمستدير معا ولين سلمنا ذلك الفلك
كما ان الاجزا المفروضة فيه من المشرق الى المغرب متساويه في الماهيه فكذا الاجزا المفترضه من الشمال الى الجنوب
متساوية فلو لزم من البساطة صحة الحركة لزم ان يصح على الفلك ان يتحرك من الشمال الى الجنوب بل يلزم ان يصح جميع الحركات
المختلفة عليها وان لا يكون بعضها اولى من بعض لان جميع الدوائر المفترضه فيه متساويه وكما صح في الجزء المعين ان
يقوم مقام الجزء في سمته فكذلك يصح على سائر الاجزاء واذا كانت تلك الحركات ممكنة لزم ان يحصل فيها ميول لاجلها
لها الى جهات مختلفة ثم انه ان لزم من وجود الميل وجود الحركة لا محالة لزم كون الفلك متحركا بالحركات المختلفة
وهو محال وان لم يلزم ذلك لم يمكن الاستدلال بالميل على وجود الحركة فهذا جملة الكلام في هذا الموضع فان قيل
لما لا تعتمد للاستدلال بالميل على كون الفلك متحركا كما فعل في الشفاء عن سائر الميل فايده اخرى قلنا نعم فانا نعرف

ان قيل ان بعض المقامات اعني الدليل على ان كل ما يصح على الشي فلا بد فيه من ميل الحركة طالب ذلك
ما ذكر عن الفرق لانه لا بد فيه من ميل يقتضي المرتبة لا الحركة والجواب ان ميل الحركه الا ان فيه ميلا
المقابل فتقول الحركة على الفلك المستدير الا من فيه ميل لا مقاما على الحركة فهو معلوم بمعنى
للحركة ولا يدل على وجود الاستقلال بذلك فالحركة الفلكية م

بالدلالة العقلية وجوب ما كل الحركات الحركة مستديرة سرمدية فاذا عرفنا ان الحركة لا توجد بدون الميل
استدل المصنف بتلك الحركة المستديرة على وجود ميل مستدير ثم بين ان الميل المستدير والمستقيم لا يجتمعان ثم بين
ان كل ما يصح عليه الكون والفساد لا بد وان يكون فيه ميل مستقيم فبهذا الطريق تعرف ان المحدد لا يصح
عليه الكون والفساد ولنرجع الى المتن واما قوله الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التي تفرض اولى بما هو عليه
من الوضع والمحاذاة من بعض فالمراد منه ظاهر وقد عرفت انه لا يمكن اثبات ذلك الا بعد بيان انه غير
مركب وقوله ليس بعض اجزائه التي تفرض اشارة الى ذلك لانه لو كان مركبا لكانت اجزاؤه غير فرضية بل يكون
حاصلة بالفعل سوا وجد الفرض ولم يوجد وانما ذكر الوضع والمحاذاة ولم يقتصر على احدهما لان الوضع هو هيئة
الكل وقد علمت ان هذه الهيئة معلولة لنسبة اجزاء ذلك الكل الى الامور الخارجة عنه هي المحاذاة ولما كان الغرض
جواز تبدل وضع الفلك مبنيا على جواز تبدل محاذيات اجزائه لا جرم عقب ذكر الوضع بذكر المحاذاة منبها
على ان علة جواز تبدل الوضع جواز تبدل المحاذاة واما قوله فلا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها فهي لعلة والتعليل
عنها جائزة فتقريره ما مر في الفصل الذي قبل هذا الفصل من ان الجسم اذا وجد على حال غير واجبة فحصوله
عليها من الامور الامكانية وتقبل التبدل من طباعه واما قوله فالميل فيه طباعه واجب فتقريره ان كل
جسم قابل للحركة فيه ميل واما قوله وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة
ففيه ميل مستدير فالبحث عنه ما ذكرنا انه يحتمل ان يكون المطلوب الاستدلال بذلك على كون الفلك
متحركا وان لا يكون كذلك بل يكون المطلوب اثبات هذا الميل الفصل الثالث في كيفية الحركة المستديرة
للفلك المحدد اشارة وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يكون بحسب حال الاجزاء بعضها عند بعض
بل بحسب نسبة اما الى شيء من خارج واما الى شيء من داخل واذا كان ذلك الجسم اولا بحيث يتحدد حركته
ووضعه بمحدد من خارج فبقي ان يكون بحسب جسم من داخل التفسير لما بين ان المحدد يصح عليه تبدل الوضع
على سبيل الاستدارة وقد عرفت ان الوضع هو الهيئة الحاصلة بسبب نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض وبسبب
نسبة تلك الاجزاء الى امور خارجة عنها فاذن التبدل في الوضع لا بد وان يكون لتبدل النسب الاخرى وبينها
ولتبدل نسبها الى الامور الخارجة عنها لكن الاول محال لاستحالة الخرق على الفلك فتعين الثاني وذلك الجسم
مستحيل ان يكون خارجا عن الفلك لانه لا جسم خارجا عنه فتعين ان يكون ذلك الجسم فيه تنبيه وانت تعلم ان
تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وللمتحرك ان يكون عند ساكن التفسير لو كان الجسم متحركا لا نعقل ولا
نحس به الا اذا عرفنا تبدل نسبة اجزائه الى اجزاء غيره ولذلك لم نحس تبدل النسب لم نحس بالحركة وهذه
العادة مقررة من بات الجيش والجيشين من المجالس فاذا كان كذلك وجب ان يعلم ان اجزاء الفلك المحدد الى اجزاء
جسم اخر ليستدل بتبدل النسب التي بين اجزائه الى اجزاء ذلك الجسم على حركته فنقول اذا نسبنا الساكن الى
الساكن لم تتبدل النسبة التي بين اجزائهما البتة واذا نسبنا المتحرك الى الساكن تبدل النسبة لا محالة فاذا عرفت

واذا عرفت واحدهما كونه ساكنا نعت الحركة للاخر مثاله اذا نسبنا السما الى الارض ورأينا اجزاء من الفلك
تارة على سمت الراس وتارة لا كذلك ثم علمنا وقوف الارض علمنا بالضرورة كون الفلك متحركا واذا نسبنا المتحرك الى المتحرك
فذلك قد يوجب تبدل النسبة تارة ولا يوجب اخرى اما الاول فكما اذا نسبنا الافلاك بعضها الى بعض فان نسبة
اجزائها تختلف ولذلك يحصل للكواكب الاتصالات المختلفة واما الثاني فالكرة اذا تحركت بحركة منطقتها
وسائر الدوائر الموازية للمنطقة وحركة المنطقة اسرع من حركة سائر الدوائر وكل ما كان منها اقرب الى
المنطقة كان اسرع مما هو ابعد منها فتلك الدوائر تتحرك حركات مختلفة مع ان النسب التي بين اجزائها محفوظة ابدا
واذا عرفت ذلك فقوله وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وللمتحرك يعني اذا كان المحوي متحركا
فان الحاوي لو كان ساكنا تتبدل النسب لا محالة واما ان كان متحركا فتارة يتبدل وتارة لا يتبدل على ما بيناه وان كان
التبدل حاصلا سوا فرض ساكنا او متحركا امتنع الاستدلال بهذا التبدل على كونه متحركا واما قوله ويجب
ان يكون عند ساكن فمعناه انه لما ثبت فساد ذلك القسم وجب ان يقاس الفلك الى جسم ساكن حتى يمكن الاستدلال
بتبدل ما بين اجزائهما من النسب على كون الفلك متحركا ولقائل ان يقول لما اعترفت بان تبدل النسبة عند المتحرك
قد يكون للمتحرك فكيف تقول بان تبدل النسبة للمتحرك يجب ان يكون عند ساكن ويمكن ان يجاب عنه فيقال معنى
قولنا يجب ان يكون عند ساكن ليس ان ذلك لا يحصل الا عند الساكن بل معناه ان ذلك واجب الحصول عند الساكن
وان كان قد يجب حصوله ايضا عند غير الساكن المسئلة السابعة في امتناع الكون والفساد على الفلك وفيها فصول
ثلثة اشارة الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد الى جسم اخر يكون عنه مكان وبعده مكان
لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر وان كان حصول الصورة الذاتية في مكان
غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي بحسبها [illegible] في المكان الذي اليه بحسبها
فقد زاحمه قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فزحمه جوهر فيمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن
نحو ما فيه ميل مستقيم وكل كائن فاسد فيه ميل مستقيم التفسير الجسم المحدد لا يصح عليه الكون والفساد
لانه لو صح عليه ذلك لكان فيه ميل مستقيم والتالي محال فالمقدم مثله اما بيان الشرطية فالمقصود من هذا الفصل
ذلك وتقريره ان الجسم اذا زالت عنه صورة وحدثت فيه صورة اخرى فان زوال الصورة الاولى فساد للجسم
الذي تلك الصورة الزائلة كانت صورة له وحصول الصورة الاخرى كون للجسم الذي تلك الصورة الحادثة صورة
له وايضا فالجسم حين كان موصوفا بالصورة السابقة كان مستحقا لمكان معين واذا زالت عنه تلك الصورة
وحدثت فيه صورة اخرى صار مستحقا لمكان اخر لاستحالة ان يستحق المكان الواحد جسمان مختلفان
بالطبع فاذا عرفت ذلك فلنذكر البرهان على المطلوب فنقول كل جسم يكون فاما ان يكون تكونه في مكانه
الطبيعي او لا في مكانه الطبيعي فان كان لا في مكانه الطبيعي بالاستقامة وان كان في مكانه الطبيعي فذلك
الجسم قبل حدوث تلك فيه كان موصوفا بصورة اخرى وهو في ذلك الوقت ما كان ذلك المكان مكانا طبيعيا

له لما بينا ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان مختلفان بالطبع وذلك المكان في ذلك الوقت كان قد حصل فيه جسم غير ملائم
له وحين حصول غير الملائم فيه لا بد وان يكون قد خرج عنه ما كان ملائما له وذلك الملائم الخارج لا بد وان يكون
طالبا للعود اليه بحركة مستقيمة فاذن الجسم الذي كان ملائما له لا بد وان يكون فيه ميل مستقيم والجسم الذي كان حاصلا فيه
حدث الان فيه ايضا ملائم له وقد عرفت ان الجسمين المختلفين بالطبيعة لا يمكن ان يلائما مكانا واحدا فاذن الجسم الذي حدث
الان مساو في تمام الماهية للجسم الذي ثبت انه يصح عليه الحركة المستقيمة وحكم المثلين واحد فكانت في بعض ما يلائم
هذا المكان تصح الحركة المستقيمة عليه وجب على كل ملائم صحتها عليه فثبت ان كل كائن فاسد فانه يصح عليه الحركة
المستقيمة ولنرجع الى شرح المتن اما قوله الجسم القابل للكون والفساد له قبل ان يفسد الى جسم اخر يكون عنه مكان
وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه فقد علمت حقيقة الكون والفساد وايضا فالجسم اذا زالت عنه
صورة وحدثت فيه صورة اخرى فانه يقال لهذا الثاني انه حدث عن الاول مثل ان الجسم اذا زالت عنه الصورة المائية
وحدثت فيه الصورة الهوائية فانه يقال للهوا انه تكون عن الماء ويقال للماء انه فسد الى الهوا واذا عرفت ذلك فالماء
قبل ان يفسد الى الهوا الذي يكون عنه مكان وهو مكان الماء وبعد هذا الكون والفساد مكان اخر وهو مكان الهواء
واما قوله ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر فاعلم ان ذلك انما كان لاجل انه ثبت ان المكان الواحد لا يستحقه
جسمان واما قوله حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي بحسبها
معناه ان الصورة الهوائية ان حدثت في الجسم حال كونه في غير حيز الهوا فبعد حدوث الصورة الهوائية فيه لا بد وان يتحرك
الى حيز الهوا بحركة مستقيمة ولا بد لتلك الحركة من ميل فاذن في الهوا ميل مستقيم واما قوله وان كان في المكان الذي
بحسبها فقد كان زاحم قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فزحمه جوهر فيمكن لهذا المكان بالطبع قابل
للنقل عن مكانه فمعناه ان الصورة الهوائية ان حدثت في الجسم وهو في حيز الهوا فهذا الجسم قبل حدوث الصورة
الهوائية فيه كان غريبا عن حيز الهوا وكان قد زاحم الهوا لا محالة حتى اخرجه عن حيزه ولا شك انه متى خرج
ذلك المزاحم عن حيز الهوا فان الهوا يعود اليه بميل مستقيم فاذن الجسم الذي هو متمكن بالطبع في حيز الهوا قابل للنقل
المستقيم والجسم الذي حدث الان فيه ايضا يجب ان يكون قابلا للنقل المستقيم لان هذا الجسم ان كان مخالفا للجسم
الاول كان المكان الواحد يستحقه جسمان وان كان مثلا للاول فالاول لما صح عليه الحركة المستقيمة فهذا الجسم ايضا
يصح عليه الحركة المستقيمة ويجب ان تعلم انا انما فرضنا الكلام في الماء والهوا تفهيما لعبارة الكتاب بالمثال
والا فالبرهان مطرد في الكل وهم وتنبيه فان قلت ولم لا يكون ذلك المعقول لعين الجسم الذي استحال الى صورته
بالكون فقد وجب لنوعيته ان يقع خارج مكانه فان الشيء ليس هو المكان بل الخارج التفسير هو الشك موجه على
المقدمة التي بنا الحجة عليها وهي قولنا حصول الصورة اما ان يكون في مكانها الطبيعي وذلك ان يقال ان حصول تلك
الصورة يكون في موضع ملائم لمكانه الملائم والجواب عنه ظاهر لان الموضع الملائم ان كان هو الذي
يتحرك الجسم بطبعه اليه فهو المكان الملائم وان تحرك الجسم عنه بطبعه فهو المكان الغير الملائم ولا يمكن ان يكون [illegible]

التفسير فيتم اخره [illegible] الا ان المكان الطبيعي ليس بمكان طبيعي بل هو مجاوره وحال الشيء كذلك اشارة الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في
طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها وصرفا عنه وما ارتضنا ان المحدد للجهات لا يمكن مفارقته لموضعه الطبيعي فلا
مستقيم فيه فما وجوده عرضنا به بالابداع ليس بان يكون عن جسم يفسد اليه او يفسد الى جسم يكون عنه بل ان كان له كون وفساد
فعن عدم واليه ولهذا فانه لا يخرق ولا ينمو ولا يستحيل استحالة تؤثر في الجوهر تستحق المادة المؤدي الى فساده التفسير
هذا الفصل مشتمل على مسائل بعضها متعلقة في اثبات العرض اولها بيان انه يستحيل ان يجتمع في الجسم الواحد ميل مستقيم
وميل مستدير لان الميل المستقيم توجه نحو جهة والميل المستدير انصراف عن تلك الجهة ويستحيل ان يكون الجسم الواحد
في الزمان الواحد متوجها الى جهة ومنصرفا عنها وثانيها ان الكون والفساد على الفلك محال لانه لو صح الكون والفساد
عليه لكان الميل المستقيم موجودا فيه على ما قررنا في الفصل السالف لكن ذلك محال لان الميل المستدير موجود فيه اما في المحدد
فبالبرهان المذكور واما في غيره فبالرصد لانا شاهدنا حركات مستديرة للكواكب ولا يمكن ان يكون ذلك للكوكب نفسه
على ما سياتي فلا بد وان يكون للفلك واذا كانت الافلاك متحركة بالاستدارة ففيها ميول مستديرة وقد ثبت ان الميل المستدير
والمستقيم لا يجتمعان فاذن يستحيل الكون والفساد على الافلاك فاذن ان كان لها كون وفساد فعن عدم واليه ولقائل
ان يقول انكم قد دللتم على ان الميل المستقيم والمستدير لا يجتمعان وهذا القدر لا يحصل مطلوبكم لم لا يجوز
وان يكون طبيعة الفلك تقتضي الميل المستدير بشرط الحصول في الحيز الطبيعي وتقتضي الميل المستقيم بشرط الخروج عن
الحيز الطبيعي كما انكم تقولون ان طبيعة كل عنصر تقتضي الحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي والسكون بشرط الحصول
في الحيز الطبيعي واذا كان كذلك فالفلك فيه مبدأ ميل مستقيم بمعنى ان صورته النوعية صورة تقتضي الميل المستقيم
متى اتفق كونه في خارج حيزه وتقتضي الميل المستدير متى اتفق كونه في حيزه فما ذكرتموه من الحجة لا تبطل هذا الاحتمال
ومتى لم تبطلوا ذلك لا يتم دليلكم على ان الفلك ليس بكائن ولا فاسد فهذا في الفلك المحدد واما في سائر الافلاك فمنها سؤال
اخر وهو انا لا نسلم ان فيها ميلا مستديرا ان دليلكم في ذلك مبني على بساطة الفلك والدليل على بساطة الفلك انما جرى
في المحدد دون غيره والذي ذكرتموه من ان الكواكب متحركة بالاستدارة فلم لا يجوز ان يكون الكوكب متحركا في جرم الفلك
سابحا فيه واتم اما [illegible] هذا استحالة الخرق على الفلك وسيتبين انه ليس لكم دلالة على استحالة ذلك فيما عدا الفلك
المحدد من الافلاك وثالثها ان الخرق والنمو والاستحالة المؤدية الى زوال الصورة محال اما ان الخرق محال فلان الخرق
انما يكون بحركة كل واحد من الاجزاء المتحركة على الاستقامة وذلك على الفلك محال ولكن هذا التقدير لا يكون امتناع الخرق
على الفلك مبنيا على امتناع الكون والفساد عليه وعبارة الكتاب مشعرة بذلك فلعل الوجه فيه ان يقال البسيط والخرق
عبارة عن الانفصال وقد تبين في باب الهيولى ان المتصل اذا صار منفصلا فانه لا بد وان يفسد الجسمية التي كانت وتكون
جسميتان اخريان فيكون الخرق متضمنا للكون والفساد واما انه يستحيل عليه النمو فلان النمو عبارة عن ازدياد الجسم
في مقداره بسبب ورود اجزاء شبيهة فيه وذلك يقتضي خرق اتصال النامي وقد بينا ان ذلك يتضمن الكون والفساد واما
انه يستحيل عليه الاستحالة المؤدية الى فساد الجوهر فهو ظاهر واعلم ان هذه الاحكام انما يمكن اثباتها بالادلة المذكورة

في الملكة الجيدة دواما في عمره فلا والاعتبار الصحيح يحقق ما قلناه وههنا اخر الكلام في الاجسام الفلكية وبالله التوفيق القسم الثاني
في الاجسام العنصرية وفيه مسائل المسئلة الاولى في الحدود الاعتقادات ونسبها فصل الاول قوله الاجسام التي قلنا حيث قيها
قوى مهيئة نحو الانفعال السريع او البطي مثل الرطوبة والبيوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة اقول لما فرغ اراد ان
الشامل وجدناها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يستبرد بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس
الى البارد واعني بهذا انك تجده في كل باب منها اذا اعتبرته ان جسما توجد عديم الحسية مثلا لا كون ولا لون فيه ولا رائحة
ولا طعم او وجدته مسميا الى الحرارة والبرودة مثل اللذع والخدر وكذلك الحال في الهيئات المعدة للانفعال فان
الشيء يلزم اجسام العالم الذي لينا ورطوبة او يبوسة لانها اما ان يسهل انفعالها واشكالها وتركها الشكل
من غير ممانعة فيكون رطبة او يصعب فيكون يابسة واما الذي لا يمكن فيها ذلك اصلا فلم يعهد من الاجسام واما سائر
ما اشبه ذلك فقد يعرى عنها جسم جسم او يتجه الى غاية تامة اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة وغيرها التسمية
لما فرغ من الكلام على اجرام السموات شرع بعد ذلك في الكلام على الاجسام العنصرية وذكر في هذا الفصل القوى
الاولية التي بها يتم الفعل والانفعال بين الاركان واعلم ان الشيخ عد ههنا قوى كثيرة وجعل بعضها مهيئا نحو الفعل وبعضها
مهيئا نحو الانفعال فيجب علينا ان نتكلم في امور احدها في حقيقة القوة وهو قد مضى وثانيها ان نتكلم في القوى
المهيئة للفعل والقوى والقوى المهيئة للانفعال واعلم ان القوة ليست هي الفاعلة للفعل ولا المنفعلة بل الفاعل هو
الذات التي قامت القوة بها وكذا المنفعل فالمحرق هو النار لا الحرارة بل الفاعل والمحترق هو الحطب لا القوة القائمة به
ولكن تهيؤ الذات اما للفاعلية او للمنفعلية لا بد وان يكون لاجل هذه القوى القائمة بها فهذه القوى تكون مهيئة للذوات
نحو الفعل والانفعال اي هي تكون علة لتهيؤ الذات للفاعلية لتهيؤها للمنفعلية فهذا هو المراد من القوة المهيئة نحو
الفعل والقوة المهيئة نحو الانفعال وثالثها تعريف حقائق القوى المذكورة في هذا الموضع اما القوى الفعلية فستة
الحرارة والبرودة واللذع والخدر والطعم والرائحة واما الانفعالية فستة ايضا الرطوبة واليبوسة والصلابة
واللزوجة والهشاشة فنقول ذكر الشيخ في الحد وان الحرارة كيفية فعلية تحرك لما تكون فيه الى فوق
لاحداثها الخفة فيعرض ان تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات وتحدث تخلخلا من باب الكيف وتكاثفا من باب الوضع
لتحليله وتصعيده اللطيف واعلم ان المتخلخل قد يعني به رقة القوام فحينئذ يكون من باب الكيف المكاثف المقابل
له هو الغلظ وقد يعني به انتشار الاجزاء بحيث يخالطها جرم غريب وهو من باب الوضع فيكون المكاثف المقابل له
هو اجتماع الاجزاء وخروج الجسم الغريب عما بينها وان الحرارة لما كان من شانها التلطيف والرفع كانت مفيدة للتخلخل
الذي من باب الكيف ومن حيث انها تجمع من المتشاكلات وتفرق من المختلفات فهي مفيدة للتكاثف الذي من باب الوضع
وهو عبارة عن اجتماع الاجزاء الوحدانية الطبع وخروج الجسم الغريب عما بينها وذكر في تعريف البرودة انها كيفية
فعلية تفعل جمع المتجانسات وغير المتجانسات بحصره الاجسام بتكثيفها وعقدها اللذين من باب الكيف ثم قال
ويجب ان يسقط من الحد بما اوردناه لتفهيم اللفظ المشترك ويستعمل الباقي ولقائل ان يقول الشيخ قد ذكر ثم

ذكره في المطالب ان من جملة الاغلاط اللائقة بالاقوال الشارحة تعريف الشيء بما هو اخفى منه ومعلوم ان العلم بحقيقة الحرارة
اجلى من العلم بكونها جامعة للمتجانسات ومفرقة للمختلفات الذي من باب الكيف والتكاثف الذي من باب الوضع فان
كل احد يدرك بعقله بل كل حيوان بمقتضى حسه تعرف بين الحار والبارد ويميز بين الحرارة وغيرها واما الافعال التي
ذكروها للحرارة فالانفعل حصولها عقيب ملاقاتها للاجسام الا بعد التعب العظيم في استقراء احوالها ثم جزئياتها
ثم ان الاستقراء لا يفيد العلم بان كل حرارة يحصل عقيب ملاقاتها هذه الاثار ثم بعد القطع بذلك لا يمكن القطع باستناد تلك
الاثار الى الكيفية القائمة بجسم النار فلا الا بعد القدح في الفاعل المختار وبيان انه لا يجوز ان يكون حصول هذه الاثار عقيب
ملاقاة النار لان الفاعل المختار اجرى عادته بخلق تلك الاثار عقيب ملاقاتها ومعلوم ان اثبات كل واحد من هذه المراتب
يستدعي بحثا دقيقا ونظرا طويلا فكيف يجوز ان يجعل ذلك معرفا لحقيقة الحرارة التي من لم يحصل له كمالها تميز
بينها وبين كل ما عداها واما الطعوم والروائح فلما عجزوا ان يذكروا الكلام احد منها ان اخاصا اعتذروا والسبب في ذلك
ان حقائق الطعوم والروائح غير معلومة لنا وهذا خطاء بل الحق في هذا الباب ان نقول لا شك ان التعريف يستدعي
كون المعرف مجهولا والمعرف معلوما ولا يجب ان يكون العلم بكل شيء مستفادا من العلم بشيء اخر والا لزم اما الدور واما
التسلسل وهما باطلان بل لا بد من الانتهاء الى تصورات بديهية وفطرية غنية عن الاكتساب واقل الاشياء بذلك ما يجده
الانسان من نفسه كالمه ولذته وشهوته وغضبه او يدركه بحواسه كمدركات الحواس الخمسة فان ماهية كل واحد
من هذه الاشياء تكون متصورة لكل واحد تصورا قطريا بديهيا ثم جاء ليعرفها لا يمكنه تعريفها الا بما هو اخفى منها
او يساويها والامران باطلان فعلمنا ان التعريفات التي ذكروها للحرارة والبرودة وغيرهما تعريفات باطلة
وانه لا ذكرهم لهذه الاثار للحرارة والبرودة افادهم زيادة معرفة بماهيتهما ولا عجزهم عن ذكر امثالها وصادره
عن الطعوم والروائح يمنعهم من الاحاطة بحقائقها فهذا هو التحقيق في هذا الباب واما اللذع والخدر فاعلم
ان اللذع منسوب الى الحرارة والخدر الى البرودة وذكر في القانون اللاذع هو الذي له كيفية نفاذة حادة لطيفة
في الاتصال تفرق تفريقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار ولا يحس كل واحد منها بانفراده ويحس بالجملة كالوجع
الواحد وذكر في المخدر انه البارد الذي يبلغ من تبريده للعضو الى ان يصير جوهر الروح الحاملة اليه قوة الحس
والحركة باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا تستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تاثير
القوى النفسانية فهذا شرح ما اورده من القوى الفعلية واما القوى الانفعالية فمنها الرطوبة وذكر في الشفاء
انها في المشهور عبارة عن كيفية ان يكون الجسم بحيث يلتصق بالغير وهو باطل فان الجسم كلما كان ارطب كان اقل التصاقا
بالغير فان الماء الصافي جدا اذا غمس الاصبع فيه كان ما يلتصق منه بالاصبع اقل مما يلتصق من الماء غير الصافي او
الدهن او العسل فعلمنا ان الالتصاق ليس خاصية الرطوبة ولما بطل هذا الاعتبار لم يبق للرطوبة الا سهولة الاشكال
الغريبة وسهولة الترك لها واليبوسة هي الكيفية التي يكون بها الجسم عسير القبول للاشكال الغريبة وعسير الترك
لها بعد قبولها ولقائل ان يقول الاستدلال على ان الرطوبة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم سهل القبول

للاشكال او عن الكيفية التي بها يكون الجسم سهل الالتصاق بعيره الاستدلال لانه امر لفظي لان هذين الامرين اعني سهولة قبول
الاشكال وسهولة الالتصاق بالغير امران متغايران في ماهيتهما ولا يحصل هذا التغاير احد والمعنى ههنا النزاع في اطلاق
لفظ الرطوبة على واحد منهما وذلك لا يفيد فائدة جلية بل الناس اتفقوا على ان الرطب اذا اختلط باليابس افاد الاستمساك
عن التفتت ومعلوم ان ذلك لا يحصل الا اذا حصلنا الرطوبة من الالتصاق الاري ان الهوا اذا اختلط بالتراب اليابس جدا
فانه لا يفيده استمساكا عن التفتت وايضا اتفقوا على ان النار يابسة مع اتفاقهم على انها الطف الاجسام وارقها
فان الجمود والكثافة خاصية البارد والسيلان واللطافة خاصية الحار فلما اتفقوا على يبوسة النار مع اتفاقهم
على رقة قوامها وسهولة قبولها الاشكال الغريبة علمنا انه لا يجوز ان تكون الرطوبة عبارة عما ذكروه وايضا الحجة
التي ذكروها في صحيفة جدا لان لا تفسر الرطوبة بالالتصاق على الاطلاق بل بالكيفية التي لاجلها يكون الجسم سهل
الالتصاق بالغير سهل الانفكاك عنه ومعلوم ان هذه الكيفية في الدهن والعسل ليست اكمل منها في الماء فلا يلزم ان يكون
الدهن والعسل ارطب من الماء وهو الذي كان في القدح في هذه الحجة وعليك بساير كتبنا ان كنت في الاسهاب ارغب
بل الواجب ان يجعل الرطوبة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم عسر الالتصاق بالغير عسر الانفصال عنه فان
قيل الستم قلتم ان الكيفيات المحسوسة لا يجوز تعريفها بالاقوال الشارحة وههنا احتجتم الى تعريف الرطوبة واليبوسة
وابطال الاقوال الباطلة فيها فنقول قد ذكرنا ان الفرق بين سهولة قبول الاشكال وسهولة قبول الالتصاق والانفصال
معلوم بالضرورة وان النزاع ما وقع الا في ان المسمى بالرطوبة اي الامرين واما اللين والصلابة فاعلم ان الجسم اذا
كان ينطا من ويغمز تحت الاصبع او ما يجري مجراه قلنا انه لين فهناك امور احدها الحركة الحاصلة فيه وثانيها حدوث
شكل التقعير فيه وثالثها استعداده القبول لذلك الانغماز وليس الاخيرا للتين الاخير وكذلك الصلب هو الذي لا ينطا
من تحت الاصبع فهناك امور احدها عدم الانغماز وثانيها بقاء الشكل الذي كان وثالثها المقاومة وهذه الامور الثلاثة
ليس صلابة ايضا فان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه بل الصلابة عبارة عن الاستعداد الشديد
نحو الانفعال فرجع حاصل البحث الى ان اللين عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا للانفعال عن الشكل الحاضر
والصلابة هي الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا لعدم الانفعال عن الشكل الحاضر وهذا هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة
واليبوسة فعلى قوله يلزم ان لا يبقى الفرق بين الرطب واليابس وبين اللين والصلب واما على ما ذكرنا فالفرق بين الامرين
ظاهر واما اللزوجة والهشاشة فاعلم ان اللزوجة كيفية حاصلة في المزاج هو الذي يكون سهل الالتصاق عسر
الانفصال فهو مؤلف من رطب ويابس شديدي الامتزاج فسهولة الالتصاق من الرطب وعسر الانفصال من اليابس
واما الهش فهو الذي يكون عسر الالتصاق سهل الانفصال وذلك لغلبة اليابس فيه وقلة الرطب فهذا هو القول في
ماهيات الكيفيات المذكورة ورابعها انه لماذا جعل بعض هذه القوى معدة للفعل وبعضها للانفعال فنقول
ان فاعل الحار والبارد ثابت بالبرهان وفاعل الرطب واليابس ثابت بالبرهان ولا شك ان البرد مفيد للتكثيف
والتبريد والحر يفيد التسخين فان الحرارة والبرودة كل واحد منها فاعل في الاخر وفاعلتان ايضا في الرطوبة
واللطافة

واليبوسة واما الرطوبة واليبوسة فليس لواحد منها فعل في الاخر ولا فيهما ايضا تاثير في الحرارة والبرودة فلا جرم قال الحرارة
والبرودة فاعلتان والرطوبة واليبوسة منفعلتان واما اللذع والخدر فقد عرفت انتسابهما الى الحرارة والبرودة
واما الطعوم والروائح فلا شك في امرهما في التي الذوق والشم واما اللزوجة فلا شك معدة نحو الالتصاق والهشاشة
معدة نحو الانفصال فلذلك كانا من الانفعاليات واما اللين فلا شك في كونه انفعاليا واما الصلابة فانها لا تعد للانفعال
بل تعد للانفعال فلذلك اوردها ههنا لانها وبين اللين من المناسبة وخامسها ان القوى الاولية للبسائط التي لاجلها
تجري بينها التفاعل وتحدث المركبات ما هي وكم هي فنقول ان المتولدات لا تحصل من اجتماع تلك البسائط الا عند
تفاعلها فيجب ان يكون في كل واحد منها كيفية فعلية وكيفية انفعالية ثم ان الاستقراء دل على خلو البسائط عن
جميع القوى الفعلية والانفعاليات الاولية الا الاربع اذا عرفت هذه الجملة فلنرجع الى شرح المتن واما قوله الاجسام
التي قلنا حد فيها قوى مهيأة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والخدر ومثل طعوم وروائح كثيرة
وقوى مهيأة نحو الانفعال السريع البطي مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة فاعلم ان جهات
هذه القوى ثمانية وانه لم يجعل بعضها فعليا وبعضها انفعاليا بل اراد بها ان اما في الاجسام التي قلنا احترازا عن الاجسام
الفلكية فانه ليس فيها شيء من هذه الصفات وانما خص اللذع والخدر بالذكر من افعال الحرارة والبرودة لان اكثر
انفعالات الحيوانات عنهما ان العقلان وانما خص الطعوم والروائح بالذكر مع ان الالوان والاصوات في التي السمع والبصر
لان الاثر الاولين في الثاني هما الظهر واما قوله ثم اذا فتشت واحدث التامل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة
والبرودة والمتوسط الذي يستبرد الى الحار ويستسخن بالقياس الى البارد فمعناه ان الاستقراء دل على ان الاجسام تعرى
عن جميع القوى الفعالة الا عن الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما وهي التي تحس من الفاتر وهي تستسخن بالقياس الى البارد
وتستبرد بالقياس الى الحار وحينئذ يكون مراده بالقوى الفعالة القوى الفعالة العرضية والا لزم من كلامه جواز خلو الجسم
عن الصورة النوعية اعني النارية التي هي مبدأ الحرارة واليبوسة والمائية التي هي مبدأ الرطوبة والبرودة واما قوله اعني بهذا
انك تجده في كل باب منها اذا اعتبرته ان جسما توجد عديم الحسية مثلا لا كون ولا لون فيه ولا رائحة ولا طعم او وجدته
مسميا الى الحرارة والبرودة مثل اللذع والخدر فاعلم ان المراد منه بيان ان الاستقراء الذي ادعاه وهو بين غني عن الشرح
واما قوله وكذلك الهيئات المعدة للانفعال الاخيرة فاعلم انه لما تكلم في الكيفيات الفعلية اراد ان يتكلم في الكيفيات
الانفعالية فبدأ بالاحتجاج على امتناع خلو الاجسام التي فيها المنافع الرطوبة واليبوسة على التفسير الذي فسرها
به لان الاجسام التي عندنا تشكلها قابلة الاشكال الغريبة فذلك القبول اما ان يكون سهلا او عسرا فالاول هو
الرطوبة والثاني هو اليبوسة واما الاجسام التي لا تقبل الاشكال الغريبة اصلا وهي الافلاك فهي لا تكون رطبة
ولا يابسة واما الكيفيات الانفعالية سوى الرطوبة واللزوجة والهشاشة فقد عرفت كيفية انتسابها الى الرطوبة
واليبوسة مسئلة الجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في الميعان
والهواء والبالغ في الجمود هو الارض والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف مشبه به الماء اذا سخن ولطف والارض

كثيرة منها ... اى انه يوجد في الاجسام التي ... الكيفيات

اذا احلت وطباعها ولم يسخن له بردت واذا احمرت النار وفارقها سخونتها تكون منها اجسام صلبه ارضيه تعرف بها النيران
الصاعق وهذه الرابع مخالفة البرودة ذلك لا استقرار له الهوا ولا الما حيث يستقر الهوا ولا الهوا حيث يستقر فيه الما
وذلك في الاطراف الظهر المفسر لما بين القوى العرضية الاولية التي هي اصل الفاعل من الاركان الاربعه الحراره والبروده
والرطوبه واليبوسه شرع بعد ذلك في بيان الاجسام الموصوفه بتلك الكيفيات فالبالغ في الحراره بطبعه هو النار والبالغ
في البروده بطبعه هو الما والبالغ في الرطوبه هو الهوا والبالغ في الجمود هو الارض واعلم انك قد عرفت في المنطق ان الانسان
قيل الانسان هو الناطق معنى ذلك ان يكون المحمول مساويا للموضوع اي لا يكون اعم منه ولا اخص منه واذا كان كذلك كان في
ساير القضايا فمعنى ان يكون محمول كل واحد منها مساويا للموضوع واذا عرفت ذلك فيقول الناس اختلفوا في بعض هذا القضايا
وبعض يشير اليه لكن اشاره خفيفه وتحصيل الاستقصا على المباحث المشرقيه والملخص اما في القضيه الاولى فقد حكى الشيخ
في الشفا عن كثير من المتقدمين انهم كانوا يقولون ان النار البسيطه لا يكون في غايه الحراره ثم احتج على فساد ذلك بان قال انا
كانت القوه المسخنه حاصله والماده قابله للسخونه والموانع زايله وجب ان يحصل السخونه على ابلغ الوجوه واما في القضيه
الثانيه وهي ان البالغ في البروده بطبعه هو الما فقد نازع فيه صاحب المعتبر وزعم ان الارض ابرد منه لان الما فيه
لزمه للبروده واللطافه لازمه الحراره فلما كانت الارض اكثف لزم ان تكون ابرد وانما تكون الاجسام ببروده الما
اشد من الاجسام ببروده الارض لان الما للطافته يصل الى مسام الاعضا والارض لكثافتها لا تصل ولذلك فان النحاس
المذاب اقل سخونه في نفسه من النار البسيطه وان كان ارض في الحس فان من امر يده على النار بسرعه لا يحترق يده
ومن امر يده في النحاس المذاب لا بد وان يحترق والسبب فيه ما ذكرنا ان النار للطافتها تسرع انفصالها عن اليد
والنحاس المذاب لكثافته يبطؤ انفصاله عن اليد فلا جرم يكون الاحساس بحراره النحاس اقوى من الاحساس بحراره
النار واما القضيه الثالثه وهي ان البالغ في الرطوبه هو الهوا ففيه بحث لانه ان كان المراد من الرطوبه كونه بحيث يسهل
الالتصاق بغيره ويسهل انفصاله عن غيره فهذا هو البله ومعلوم بالضروره ان الهوا ليس كذلك وان كان المراد من الرطوبه
كونه بحيث يقبل الاشكال الغريبه ويتركها بسهوله فهذا هو اللطافه وزوال القوام وعندنا ان النار اولى بذلك فانا
نرى ان الشي كلما كان احر كان الطف وارق قواما ونرى ان الهوا كلما ازدادت سخونته ازدادت رقته ونرى النار التي
عندنا في غايه اللطافه والرقه ويقوى في ظنونها انه كلما كان الشي احر كان الطف وذلك يقتضي ان يكون النار الطف
الاجرام واسهلها قبولا للاشكال الغريبه ولتركها ثم هب ان هذا الوجه الذي ذكرناه لا يدل على ان النار الطف
اي اطوع للتشكل باشكال الحاصر الحاوي لكن لا بد من الدلاله على ان الهوا اسرع قبولا لذلك والاقتصار على ان الهوا
الرطوبه بالمعنى الذي ذكرنا من العناصر الاربعه واحد وهو الما والملازم الباقيه تكون يابسه وانه مما يسهل
قبول الاشكال كان الرطب من العناصر الاربعه ثلاثه وهي الما والنار والهوا واليابس واحد وهو الارض اما القضيه
الرابعه وهي ان البالغ في الجمود هو الارض فذلك مما لا نزاع فيها اصلا ومن ههنا يحتاج ان يبين لماذا
صرح في حراره النار وبروده الما بانهما حصلا بطبعهما حيث قال البالغ في الحراره بطبعه هو النار والبالغ

بروده بطبعه هو الما ولم يصرح بذلك في سخانه الهوا وجمود الارض والباقي انه لم يذكر الا الحراره ونبه بالبروده وتبعه
الرطوبه ودفع باليبوسه منها اما الاول فذلك لانه لم ينبه على احد ان الرطوبه واليبوسه مغاير ان للطبيعه النوعيه
لهذا العناصر الاربعه ولكن اكثر المتقدمين ذهبوا الى ان طبيعه النار هي الحراره وطبيعه الما هي البروده ولان الاشياء
متغايره الفاعله بالطبيعه الفعاله اكثر من الاشياء الكيفيات المنفعله بها فلما وقع هذا الاشتباه في الكيفيتين الفاعلتين
وقع في الكيفيتين المنفعلتين لا جرم لما ذكر الكيفيتين الفاعلتين اراد ان يشير ان طبع الشي ليس هو كونهما مغاير
للطبيعه فيستغني عن ذكر ذلك فيه ايضا على الحجه التي عول عليها في ان حراره النار ليست نفس الصوره وهي ان الحراره قابله
للشد والاضعف وما كان كذلك لا يكون صوره فنبه على صغرى هذا القياس بقوله البالغ في الحراره لانه انما صدق ان
البالغ في الحراره اذا كانت الحراره قابله الاشد والاضعف واما في الكيفيتين المنفعلتين لما لم يقع هذا الاشاره لاجل
معنى من التصريح لكونهما حادثين عن الطبيعه واما الثاني فلان الكيفيه الفاعله اشرف من المنفعله والحراره اشرف
من البروده لكونها مناسبه للحيوه وكون البروده منافيه لها فبدا بالحراره وثنى بالبروده ثم قدم الرطوبه على اليبوسه
لان الرطوبه عند الحراره وحافظه لها وكانت اشرف من اليبوسه قال واما قوله والهوا بالقياس الى الما حار لطيف شبيه به
اذا سخن لطف فاعلم ان لكل واحد من العناصر الاربعه كيفيتين وكل واحده منهما فان احدى كيفيتيه قويه والاخرى
ضعيفه فلما ذكر ما لكل واحد من الكيفيات القويه شرع بعد ذلك بما لكل واحد منهما من الكيفيات الضعيفه فبدا
بالهوا وزعم انه بالقياس الى الما حار اي له كيفيه متوسطه بين الحراره والبروده وقد ذكرنا ان المتوسط بين الحار والبارد
والذي يستحر بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار فلما كانت حاله الهوا في الحراره والبروده متوسطه
جرم زعم انه حار بالقياس الى الما اي يستحر بالقياس الى الما الذي هو بارد ثم نبه بعد الدعوى على دليل صحتها
وهو قوله شبيه به الما اذا سخن لطف ووجه الاستدلال ان الما اذا سخن لطف وتبخر والمعنى بالبخار اجزا صغيره
مائيه مختلطه باجزاء صغيره هوائيه فلما كانت سخونة الهوا مقتضيه للبخره وقد عرفت ان في البخار اجزاء هوائيه
دلت على ان سخونه المناسب لانقلابه هوا ولولا ان السخونه امر طبيعي للهوا لما كانت السخونه سببا لانقلاب الما
هوا وهذا الوجه اقناعي قال واما قوله والارض اذا احلت وطباعها ولم يسخن بحاله بردت فاعلم ان المراد منه اثبات
بروده الارض استدل عليه بانه متى لم يسخن بعله من خارج مثل مسامته الشمس وساير الكواكب يدل على البروده
لها واما قوله واذا احمدت النار وفارقها سخونتها تكون منها اجسام صلبه ارضيه تعرف منها السحاب
الصاعق فاعلم ان المراد منه اثبات يبوسه البارد واستدل عليه بان النار متى زالت السخونه عنها حدثت منها اجسام
صلبه ارضيه تعرفها السحاب الصاعق مثل ما حكي في الشفا من سقوط قطعه من حديد من السحاب الى الارض ومن
سقوط اجسام نحاسيه شبيه بالمفصل ولقايل ان يقول هذا الحجه ضعيفه جدا لانا لا نقول لم قلت ان تلك الاجسام
احدثت بمجرد زوال الحراره عن النار ولم لا يجوز ان يقال الارجح ما انه انما كان لان اجساما بخاريه ودخانيه
ارتفعت لكثره حركتها قربت الشبهه من الابخره والادخنه التي منها يكون الحديد في معدنه ثم ارتفعت الى

الى كثره الاثير واطبخ البعض البعض تولد منها الحديد ولا بد لكم من هذا الذي قلنا لان المتولد في ماده يكون عاسا ويارد
يكون حديدا ماوياره يكون حجرا ولو كان متولدا بمجرد زوال الحراره عن النار لما احتلفت هذه المتولدات واعلم انه لم يذكر كون الما
رطبا لانه لا حاجه الى العلم بذلك الى السابع وقد نبه ههنا انه لما ذا قال في هذا الفصل من البحث بالهوا والارض ثم بالنار متوسط
بين الحراره في الهوا والبروده في الارض واليبوسه في النار وقد ذكرنا انه لا بد من ان الحراره ثم بالبروده فلا جرم بدا
بالهوا ثم بالارض ثم بالنار لان المطلوب اثبات يبوستها واما قوله وهذا الرابع مخالفه البروده لذلك لا يستقر النار حيث يستقر
في الهوا والهوا حيث يستقر فيه الما وذلك في الاطراف اظهر فاعلم انه لما بين ان كل واحد من هذه الاربعه المحسوس بكيفيتين من
الكيفيات الاربعه المذكوره بين انه ليست مخالفه بعضها لبعض مخالفه بالاعراض فقط بل وبالصور المقومه واحتج عليه
بهرب كل واحد من حيز الاخر فان النار لا يقف في حيز الهوا بل تصعد والهوا لا يستقر في حيز الما فان الزق المنفوخ اذا جعل
تحت الما قسرا احس بمانعه من المدافعه الى فوق ولم يذكر عدم وقوف الما في الارض في حيز النار والهوا لظهورها قال
وذلك في الاطراف اظهر فان الميل الطبيعي عند القرب من الحيز الطبيعي للجسم الخارج عن حيزه الطبيعي اذا عاد اليه فاذا قرب
وصوله الى طرف مكانه الطبيعي اشتد ميله اليه ويظهر من ذلك ان الغرض واذا ثبت ان كل واحد منها هارب عن مكان الاخر
وجب ان يكون كل واحد منها مخالفا بطبعه الاخر والا لكان المكان الواحد ملايما للجسم ومنافرا لمثله وانه محال واعلم
ان هذا الفصل نبه على الفرق بين الحال المقوم والحال الغير المقوم والكلام فيه قد مر في المسئله الثانيه عشر من هذا المنهج
وامكننا تنبيه من ظن ان الهوا يطفو على الما اضغط شيل الما اياه مستمعا تحته متقلا لها لا بطبعه كذبه ان الاكثر
يكون اقوى حركه واسرع طفوا والقسري يكون بالضد من هذا وكذلك في الحركات الاخر المفسر المحصلون من الحكما
اتفقوا على ان الارض في المركز ويحيط بها اكثرها الما ويحيط بالما الهوا ويحيط بالهوا النار ويحيط بالنار الافلاك ثم الاكثرون
من الحكما زعموا ان هذا الترتيب طبيعي لهذه الاجسام ومنهم من زعم ان الاجسام كلها طالبه للمركز الا ان الاثقل يسبق اليه
وصل الاسبق اليه طلبا للاخف عليه فهذا هو السبب في هرب بعضها عن حيز البعض وربما امكن جعل هذا المذهب سوالا على
الكلام المتقدم على هذا الفصل فان على هذا التقدير لا يلزم من هرب بعضها عن حيز البعض اختلافها بالنوع بل يكفي في ذلك
مجرد اختلافها بالثقل والخفه من حيز البعض على اختلافها في الصور المقومه احتاج في تقرير تلك الحجه الى ابطال هذا
المذهب فاستدل على بطلانه بان الاجسام كلما كانت اعظم كان ميلها الى احيازها الطبيعيه اقوى وكلما كان كذلك كان قبولها
القسري والتي كلما كان العايق اقوى كان وجوده اضعف واذا ثبت ذلك فلو كان طفو الهوا على الما قسرا لكان كلما كان الهوا
اكثر كان طفوه على الما ابطا واسرع وعلمنا ان ذلك الطفو طبيعي لا قسري فبطل المذهب الذي ذكروه واما قوله وكذلك في الحركات
الاخر يعني به ساير انواع الحركه المسئله الثالثه في بيان جواز الكون والفساد على العناصر الاربعه قد يرد الما
الجمد فتركه ثم ان الما كالعطشه مثلا في حبه شئ ولا يكون ليس الا في موضع الرشح في تلك الجبال والاكور ومن الحالات
وهو الطف والمرشح هواده هوا اشتعال عادكان قد يكون حجوه في تلك الجبال يضرب الصوه انها تصعد جبالا لم تسو
الهاموا موضع احر وان اعتقد بخار متصعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط لاجسام يعود وقد يتحول النار النفاحات من غير
نار

من هو نار وقد يحل الاجساد الصلبه الحجريه مياها بما له نعرف ذلك الحيل كما قد يجعل مياه جاريه ثم جماده صلبه
فهذه الاربعه قابله لاستحاله بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركه المسئله المقصود من هذا الفصل بيان جواز الكون والفساد على هذه
العناصر الاربعه والاستدلال بذلك على ان لها هيولى مشتركه واعلم ان العناصر لما كانت اربعه وقع اثنا عشر نوعا من الكون
والفساد وهي هذه صيروره الارض ماء او هواء او نارا او صيروره الما ارضا او هوا او نارا او صيروره الهوا ارضا
او ماء او هوا وليس لاحد ان يدعي ان ستة منها مكرره لان انقلاب الارض ماء غير انقلاب الما ارضا ولا يلزم ايضا
من صحه احدهما صحه الاخر الا بالبرهان ثم ان الشيخ اقتصر من هذه الاقسام على ايراد اربعه اولها انقلاب الهوا
ماء وثانيها انقلاب الهوا نارا وثالثها انقلاب الارض ماء ورابعها انقلاب الما ارضا واعلم انه متى صحت الاقسام الثلثه
الاول فقد يصح جميع الاقسام لانه اذا ثبت انقلاب الارض ماء ثبت ان هيولى الارض قابل هيولى الما ثم اذا ثبت بعد ذلك انقلاب
الما هوا ثبت ان هيولى الما قابل هيولى الهوا فهيولى الارض قابل لهيولى الهوا وجب ان يكون مما له هيولى الهوا لان مثل
المثل مثل ثم اذا ثبت انقلاب الهوا نارا ثبت كون هيولاها مثل هيولى الكل بالطريق المذكور فاذن هذه الاقسام الثلثه
وافيه في ان العناصر الاربعه هيولى مشتركه فاذا ثبت سائر الاقسام ضروره ان ما صح على الشي صح على مثله
نبه ههنا اعتراض ملخصه احدها ان الاقسام الثلثه لما كانت كافيه في اثبات المطلوب فلماذا اورد الشيخ قسما رابعا
وانه من انقلاب الارض ماء والما ارضا مع ان المطلوب حاصل بذكر احدهما وثانيها ان هذه الاقسام الثلثه غير كافيه
وافيه في اثبات المطلوب الا انه لو صح انقلاب النار هوا والما هوا والارض نارا لحصل المطلوب فلماذا اختار الشيخ
في اثبات هذا المطلوب الاقسام التي ذكرها دون غيرها وثالثها انه لماذا بدا باثبات انقلاب الهوا ماء وثنى بانقلاب
الهوا نارا وثلث بانقلاب الارض ماء وربع بانقلاب الما ارضا وما فائده هذا الترتيب الجواب عن الاول
ان الاقسام الثلثه الاول اوردها الشيخ بالقصد الاول اما القسم الرابع فانما اورده بالقصد الاول لانه يرى انه يجعل
كل واحد من الاقسام الثلثه اصلا مستقلا بعينه في الاول قال قد نرى الما ينجمد الى حجر وفي الثاني قال وقد
تحيل النار بالنفاخات وفي الثالث وقد يحل الاجساد الصلبه واما في الرابع فلم يقل وقد يجمد مياه جاريه بل انما
ذكر بان الاجساد الصلبه عطف عليه القسم الرابع فقال قد يجمد مياه جاريه وغرضه منه التنبيه على انه لماذا ذكر الرابع
تابعه وبين الثالث من التعلق وان كان لا حاجه اليه في نفس المقصود واما الثاني فلان الاقسام الاخر وان
كانت مفيده للمطلوب الا انها مما يعسر اثباته مثل انقلاب الهوا ارضا وانقلاب الارض نارا ومنها ما يكون اثباته ظاهرا
جدا مثل ما لا الاقسام التي ذكرها الشيخ فان من المشهور ان الما يجعل هوا او البصر لكن ليس هو بمشهور ان الهوا ينقلب
الى الشيخ اثبات المطلوب بهذه الاقسام لكان تمام الاحتجاج انما يحصل بايراد مثله من الاقسام التي اوردها
البلاله فيكون ذلك تطويلا من غير فايده ولما يحتج المطلوب بهذه الامثله استغنى عن هذا التطويل واما
لانه انما بدا ببيان صحه انقلاب الهوا لان الطريق الحدسي في التعليم ان يبدا بالاسهل ثم يرتقي الى الاصعب
في زوال الصوره الهوائيه الى الصوره المائيه هو زوال الرطوبه ولما كان زوال الحراره عن الهوا

اسهل واقرب الى الافهام من زوال الرطوبة عنه لاجرم كان تصور انقلابه ماء اسهل من تصور انقلابه نارا فلهذا
قدم عليه واما انقلاب الارض ماء فهو اصعبها تصورا فلهذا اخره تشبيه بانقلاب الماء ارضا لان ذلك قد شاهده بعض
الناس فتشبيهه اياه به لاستبعاد ويجب ان تعلم ان الكلام في امثال هذه الامور اما في غاية الضعف جدا ولولا اني التزمت
استخراج الفوائد من الفاظ هذا الكتاب [illegible] على وفق [illegible] من هذا الكتاب على ما لم يقف عليه احد ممن سبقني
وان ما احدث على الاعتراض [illegible] تصحيح [illegible] مثل هذه الكلمات ولنرجع الى المقصود فنقول هذا
الفصل يشتمل على مقادير البحث البحث الاول في انقلاب الهواء ماء واعتمد الشيخ في اثبات ذلك هنا على وجهين
منهما على افضل الوجوه الاول ان الاناء الفضي او النحاسي او ما اشبههما اذا وضع فيه الجمد حتى يبرد جدا فانه يجتمع على
اطرافه قطرات ماء فتلك القطرات لا تخلو اما ان يقال ان الاجزاء المائية كانت مبثوثة في الهواء الذي حولها لكنها لما
اصغرها وحدث حرارة الهواء الحار كانت تمنع [illegible] او نزل ويجتمع على اطراف الكوز فلما برد الاناء
بالجمد جدا حتى برد الهواء القريب منه انفصلت [illegible] عن تلك الاجزاء الصغيرة المبثوثة في الهواء فثقلت
ونزلت واتصلت فاجتمع على الكوز بسبب ذلك قطرات وهذا هو السبب الذي ذكره صاحب المعتبر او يقال ان تلك
القطرات انما حصلت على سبيل الرشح [illegible] او يقال ان الهواء انقلب ماء وهو [illegible] ان هذه القطرات المائية
اما ان يقال انها كانت ماء قبل اجتماعها على طرف الكوز وان كانت كذلك فان كانت ماء فاما ان يقال انها من الماء الذي
في الكوز وهو الذي يكون على سبيل الرشح او من الاجزاء التي في خارج الكوز واذا عرفت الحصر فنقول القسم الاول باطل
لان تلك القطرات كلما نحيناها اجتمعت مرة اخرى ولو كان السبب ما قالوه لما كان الامر كذلك لان في المرة الاولى لما برد
الهواء المحيط بالكوز وبردت جملة الاجزاء المائية المبثوثة فيه ونزلت على طرف الكوز فحينئذ لم يبق في الهواء المحيط بالكوز
شيء من الاجزاء المائية واذا كان كذلك وجب ان لا يجتمع القطرات مرة اخرى لكنا اذا [illegible] تلك القطرات اجتمعت مرة
اخرى وهو الحق تقول الشيخ كلما [illegible] حدثت فعلمنا فساد هذا القسم واما الرشح فهو ايضا باطل اما اولا
فلان الماء الحار الطف ويكون اقبل للرشح لكن الامر بالعكس [illegible] لا يحصل عن الماء الحار واما ثانيا فهذه القطرات ربما اجتمعت
على موضع من الكوز فوق الموضع الذي ماسه الجمد والرشح انما يكون في الموضع المجاور للمترشح واما ثالثا فلان ذلك
الجمد يكون بحيث لا ينحل منه شيء مع انه يجتمع تلك القطرات بل كلما كان الجمد ابعد من التحلل كان المعنى اتم واما رابعا فلان الشيء ليس
لا يكون الا في موضع الرشح ولم [illegible] لا يكون في موضع الرشح [illegible] المقصود ليس ان هذا الامر لا يحصل من الرشح بل الغرض ان هذا الامر
قد يحصل لا من الرشح ولما بطل القسمان ثبت القسم الثالث وهو انه استحال [illegible] كانت برودة الاناء سلبت الهواء
ما [illegible] الهواء المحيط به بالكلية [illegible] اذا [illegible] الهواء ماء لابد وان يسيل ذلك الماء فحينئذ يحوز [illegible]
هواء اخر [illegible] استحالة [illegible] فيستحيل ذلك ايضا [illegible] عنه بسبب ان برودة الكوز [illegible] الهواء [illegible]
فيه ان الماء [illegible] من الاناء ويكون [illegible] عن الهواء [illegible] فاذا كان [illegible] فالاناء اذا
[illegible] الهواء الملاقي له ما [illegible] الماء [illegible] عن الهواء [illegible] جرم الاناء الى الهواء فلاجرم

ذلك الهواء ماء لهذا السبب [illegible] القطرة الملتصقة بالاناء فانه حصلت عليه قطرات اخرى ولقايل ان يقول نحن نعلم بالضرورة
ان برد الهواء الملاصق بالاناء لسبب برودة الاناء ليس اعظم من برد الهواء المحيط بالاراضي الجمدية في جميع الشتاء بكل برودة
الهواء في الوضع [illegible] قطبي العالم في الوقت الذي تكون الشمس جاوزت عنهم ستة اشهر فلو كان برد الهواء المحيط بالاناء المذكور
يقتضي انقلابه ماء لكان برد الهواء [illegible] من المذكور [illegible] يقتضي انقلابه ماء ثم اذا انقلب ذلك ماء احاطت برودة
ذلك الماء على برودة الهواء المحيط به فيزداد ذلك الهواء بردا فيكون انقلابه الى المائية اولى وعلى هذا التقدير يلزم ان ينقلب
كل الهواء الذي هناك ماء ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان برد الهواء لا يقتضي انقلابه ماء فبطل ما ذكر قوله الحجة الثانية
انه قد يكون [illegible] في قلل الجبال [illegible] ذلك الهواء سحابا [illegible] صاحب [illegible] الكبير برد
[illegible] النبات واعلم ان الحجة [illegible] والشيخ حكى عن نفسه انه شاهد الهواء [illegible]
[illegible] من غير بخار تصعد اليه وضباب [illegible] ويصير سحابا ويلقي الارض [illegible] عليه ثلجا
[illegible] بمقدار منه في [illegible] مصير الهواء [illegible] ثم [illegible] مرة اخرى ويلزم هذا الوقت حتى [illegible] من هذا الوجه
على تلك البقعة ثلج عظيم [illegible] ذلك الهواء [illegible] استحال ثلجا وماء ولقايل ان يقول الاعتراض المذكور
على الحجة الاولى لازم ههنا مع مزيد اعتراض ذكره صاحب المعتبر فقال يحتمل ان يقال الاجزاء الصغيرة المتفرقة [illegible]
الى اجزاء البارد لما عرض لها برد هبطت من فضاء المحيط الى [illegible] المركز فاجتمعت وصارت سحابا ونزلت ثلجا ولو كان ذلك السبب
بسبب البرودة لكان بعد نزول الثلج وجب ان يكون انقلاب الهواء الى الماء اولى لان البرد حينئذ يكون اشد بسبب الثلج ولان يوم
الصحو ابرد من يوم نزول المطر و كان يلزم ان لا يحصل الصحو [illegible] في الهواء ولما لم يكن كذلك بطل ما قالوه البحث
الثاني في انقلاب الهواء نارا والدليل عليه ما ذكره من انه قد [illegible] النفاخات من غير نار وكيفية ذلك ان الكير اذا
الح عليه بالنفخ [illegible] الهواء [illegible] ويدخل فانه [illegible] يستحيل ما فيه نارا البحث الثالث في انقلاب
الارض ماء والدليل عليه ما ذكره من انه قد يحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة [illegible] ذلك اصحاب الحيل كعمل
[illegible] الملح [illegible] ثم اذا وضع في موضع ندي انحل كله ماء وكذلك النوشادر [illegible] وكذلك
صاحب الاكسير في باب الحل [illegible] الاشياء ملحا والتراب اذا احترق جدا ثم خالطه الماء فانه يحصل من مجموعهما الملح
الذي [illegible] في الرطوبة بالكلية [illegible] البحث الرابع انقلاب الماء ارضا والدليل عليه اما اولا فلانه
اذا صح انقلاب الارض ماء صح انقلاب الماء ارضا على ما مر تقريره واما ثانيا فلانه قد شوهد مياه قد حجرت من مناهلها
[illegible] واعلم ان هذه الادلة مبنية على مقدمات محسوسة [illegible]
[illegible] المركبة [illegible] طويلة [illegible] سؤال اخر [illegible] لا يجوز [illegible]
[illegible] الصور [illegible] فلم لا يجوز [illegible] الماء اذا [illegible]
بل لان كيفيته من البلة والبرودة [illegible] الصورة المائية [illegible] سائر الاشياء التي ذكرها
ومع قيام هذه الاحتمالات [illegible] الكون والفساد ثم نقول هذا المسائل [illegible] ان العناصر قابلة لان [illegible] مادة

[illegible] فيجب ان يكون لها هيولى مشتركة على ما مر تقريره المسألة الرابعة في ان الاسطقسات والاركان ليست الا
الاربعة المذكورة اشارة وتنبيه هذه اصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول [illegible] ان تتم لها حدود ذوات
الحركة المستقيمة حين وجد خفيف مطلق نحو نفس جهة الفوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس مطلق كالهواء
وثقيل ليس مطلق كالماء [illegible] اذا [illegible] جميع الاجسام [illegible] منسوبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه التي عددناها
التفسير لما تكلم في صفات هذه الاجسام الاربعة اراد ان يبين انها هي الاصول للكون والفساد الموجودين في عالمنا
هذا وانها هي الاركان الاول واعلم ان اعتبار كونها اصولا للكون والفساد لان الركن جسم بسيط هو جزء اول للعالم واما
الكون والفساد هو الذي [illegible] مكونة عنه الاربعة اركانا [illegible] بالنسبة الى العالم وكونها اصولا للكون
والفساد امر [illegible] لا بالنسبة الى العالم بل بالنسبة الى الكون والفساد [illegible] ثم ان
الشيخ [illegible] في هذا الفصل انها هي الاركان لعالمنا هذا وثانيا انها هي الاصول للكائنات الفاسدات وانما قدم الاول
على الثاني [illegible] اعتبار كون كل واحد منها جزءا من اجزاء العالم حالة طبيعية عرضت لكل واحد منها [illegible] للكون والفساد
حالة بالنسبة الى امر [illegible] والامر الطبيعي مقدم على غير الطبيعي فلاجرم كونها اركانا قبل كونها اصولا فلاجرم
قدم بيان كونها [illegible] هو قوله وما يجري ان تتم لها حدود ذوات الحركة
المستقيمة [illegible] خفيف مطلق [illegible] فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس مطلق كالهواء وثقيل ليس
بمطلق كالماء [illegible] تفسير الثقيل والخفيف المطلقين وغير المطلقين [illegible] ان
هذه الاربعة [illegible] ان تتم لها حدود الاجسام المستقيمة الحركة فانا متى بينا ذلك [illegible] عالمنا ليست الا هذه
الاربعة اما الاول فالثقيل المطلق هو الذي لو لم يمنعه مانع [illegible] على مركز العالم حتى يكون راسبا تحت
الاجسام كلها والخفيف المطلق هو الذي لو لم يمنعه مانع [illegible] حتى يماس بسطحه سطح الفلك واما [illegible] الاضافي
فانه [illegible] هو الذي بطباعه متحرك في اكثر المسافة [illegible] الحركة [illegible]
الى الوسط [illegible] ولم يبلغه [illegible] حيز الارض الحقيقية وهو الوسط [illegible] فلاجرم كان [illegible]
[illegible] من هذا الوجه [illegible] الى الارض [illegible] كانت الارض [illegible] الى الوسط [illegible] الماء عند الارض
حقيقيا فهو يكون ثقيلا بالاضافة من هذا الوجه وهذا الوجه قريب من الاول [illegible] وان شارك
الارض في حركة الى الوسط لكنه [illegible] الوسط [illegible] الارض بعينه ولذا
[illegible] الثقيل المضاف [illegible] الحقيقي [illegible] الشيخ [illegible] ثقيل ليس بمطلق [illegible] ثقيل مضاف [illegible]
[illegible] العبارة الاولى [illegible] الثانية [illegible] الوجه الاول من الوجهين المذكورين في بيان [illegible]
الماء اضافيا لا يقتضي [illegible] لانه [illegible] يرجع الى انه [illegible] حقيقة [illegible] من الاضافة [illegible]
[illegible] الاضافي من هذا الوجه يكون مجازا واما [illegible] بانه ثقيل ليس بمطلق فهو على سبيل الحقيقة فلاجرم كانت هذه
العبارة اولى واما بيان ان هذه الاجسام الاربعة يكون [illegible] ان تتم لها عدد الاجسام المستقيمة الحركة فلانك قد عرفت

القرب
ان الجهة الحقيقية اما الفوق واما السفل [illegible] ان كل جسم يتحرك الى جهة فاما ان يكون مطلوبه الحصول في نفس تلك الجهة او
منه فاذن الاجسام المستقيمة الحركة لا يمكن ان يزيد على هذه الاربعة فانها اما ان يكون طالبا لنفس الفوق او للقرب منه او لنفس
السفل او القرب منه وقد [illegible] ان النار طالبة لنفس الفوق [illegible] ان يكون ههنا جسم اخر مخالف بالماهية للنار ويكون
طالبا ايضا لنفس الفوق لما عرفت ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان [illegible] الامكنة اربعة وكل واحد من هذه الاجسام
الاربعة يستحق احدها [illegible] ان لا يكون ههنا جسم اخر يكون ركنا من اركان هذا العالم [illegible] ان هذه الاربعة كافية في كونها
اركانا للعالم واما بيان انها كافية في ان تكون اصولا للكون والفساد فلقوله وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا
وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه واعلم ان المراد منه ان الاستقراء [illegible] احوال المركبات في حال تركبها
[illegible] من هذه الاربعة وانه لابد وان يكون احد هذه الاربعة غالبا عليه واما بيان هذا الاستقراء
فهو الطريقة التي ذكرها [illegible] الاسطقسات اربعة وهي مشهورة فلا حاجة بنا الى ذكرها ههنا
[illegible] النار جزء من المركبات [illegible] من وجهين احدهما انا نرى النار [illegible] عند وصول الماء والارض اليها
والاجزاء الصغيرة النارية التي هي جزء البدن [illegible] الاجزاء الارضية والمائية [illegible] وثانيهما ان تلك
النارية اما ان يقال [illegible] عن كرة الاثير [illegible] المني الذي منه يكون البدن [illegible]
والاول باطل لان نزولها عن كرة الاثير قسري فلابد له من قاسر ولا [illegible] ههنا قاسر [illegible] والثاني لان انقلاب
غير النار نارا انما يكون عند حصول [illegible] الاستعداد لقبول الصورة النارية [illegible] لقبول سائر الصور
والجزء الذي لا يكون نارا اذا كان مخلوطا بغير النار كان استعداده لقبول النارية [illegible] من استعداده لقبول غير
النار [illegible] فنقول
[illegible] احدهما ان هذه الاربعة كافية في كونها اركانا لهذا العالم [illegible] وهو المراد من الاشارة
وثانيهما ان هذه الاربعة كافية في كونها اصولا للمركبات وهو استقرائي وهو المراد من تنبيه المسألة الخامسة
في كيفية تولد المركبات عن هذه الاربعة تنبيه هذه يحصل منها [illegible] بامزجة تقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق
مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها ولكل واحد من هذه صورة مقومة منها
[illegible] المحسوسة [illegible] الكيفية [illegible] الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن وان يختلف
عليه الجمود والسيلان ومائيته محفوظة في تلك الصورة مع [illegible] لا يضعف ولا يشتد والكيفيات المنبعثة
عنها بالخلاف وتلك الصور مقومات الهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ما كانت لواحق
[illegible] الاعراض [illegible] فان حركتها بالطبع وسكونها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية
[illegible] واذا امتزجت لم تفسد قواها والا فلا امتزاج بل استحالة في كيفياتها [illegible] المنبعثة عن قواها متفاعلة
فيها حتى يكتسي كيفية متوسطة [illegible] متشابهة في اجزائها وهي المزاج التفسير لما تكلم الشيخ على العناصر
الاربعة [illegible] اراد في هذا الفصل ان يبين كيفية تولد المركبات عنها فذكر ان المركبات انما تحصل من هذه الاربعة

ذلك امتزاجها لكن لا مطلقا بل بشرط ان يكون كل واحد منها على نسبة مخصوصة ويكون الامتزاجات الواقعة على تلك النسبة يكون
كل واحد منها سببا لاستعداد المادة لقبول خلقة معينة والخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل فان قيل لم لا يجوز
اذا اعطانا حصل منا لشيء واحد منه تعالى للشيء انه حسن الصورة او قبيح الصورة والاجناس العالية للمركبات مثل المعدنيات
والنبات والحيوان ثم ان المزاج كل جنس عرضا وله طرفا افراط وتفريط متى جاوز عرض مزاج الصنف ذلك النوع
بطل ذلك المزاج وعرض النوع جزء من عرض الجنس وعلى هذا الترتيب عرض مزاج الصنف من النوع جزء من عرض مزاج ذلك
النوع وعرض مزاج الشخص جزء من عرض ذلك الصنف وكذا القول في العضو وهذه الجملة هي تفسير قوله هذه خلق منها لما
خلق بامزجة تقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها
ثم اعلم انه لم يذكر على هذه الدعوى دلالة لان من الناس من انكر وجود الاشياء المزاج فان انكساغورس واصحابه
كانوا يقولون بالخليط وينكرون المزاج ولا بد في هذا المقام من دلالة قاطعة والشيخ ما ذكرها واما قوله ولكل واحد
من هذه صورة مقومة منها تنبعث كيفياته المحسوسة فالصورة النارية غير الحرارة واليبوسة والصورة المائية
غير البرودة والرطوبة واعلم ان اثبات الصورة النوعية قد مضى في النمط الاول وذكر هاهنا ايضا على اثباتها دليلين
الاول انه ربما زالت الكيفية المحسوسة مع ان الصورة النوعية باقية فان الماء قد يسخن فيزول البرد عنه وقد يجمد فيزول
الميعان عنه مع ان مائيته محفوظة في الوقتين هذه الحجة لا يمكن الاستدلال بها على ان حرارة النار ليست صورتها
النوعية فان النار لا تبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها حتى يمشي فيها هذه الحجة وكذلك الهواء لا يبقى هواء بعد زوال اللطافة
عنه والارض لا تبقى ارضا بعد زوال اليبس عنها الثاني وهي الحجة العامة ان هذه الامور تقبل الاشتداد والضعف
ولا شيء من الصور تقبل الاشتداد والضعف اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان القدر المعتبر في النوع
ان زال فقد بطل المتقوم ولا يكون ذلك انتقاصا للمقوم بل بطلانا له ولم يزل الذي ... ذلك
الذي كان حاصلا في ذات الفصل بل في عارض من عوارضه وكذا القول في جانب الازدياد ثم ذكر بعد هذا الفرق
من الصور والاعراض فالصور مقومات للهيولى بمعنى المقوم قد تقدم في باب تعلق الهيولى بالصورة واما الاعراض
فهي لواحق تلحق الشيء بعد تقومه فهي تكون متقومة بالمحل ثم لما بين ان الكيفية المحسوسة التي لكل واحد من العناصر غير
عن الصورة المقومة لماهيته وقد بين فيما مضى ان حركتها الطبيعية وسكوناتها الطبيعية صادرة عن صورها
النوعية فكان الحق عنده استحالة ان يكون للشيء الواحد صور كثيرة مقومة في درجة واحدة لا جرم نبه هاهنا على كل
هذه الاشكال فزعم انها بأسرها تنبعث عن تلك القوى الطبيعية المتقدمة واعلم ان القوة الواحدة عندهم لا يصدر عنها
اكثر من الواحد الا على الترتيب فهاهنا ان كانت القوة الطبيعية واحدة كان تأثيرها في عرض واحد ثم بواسطته في عرض
آخر وان كانت الصورة كثيرة كانت مترتبة على هذا البناء فان قيل المقصود من هذا النمط بيان المزاج فلاي شيء
اشتغل فيه بالفرق بين الصورة وبين الكيفيات فنقول لانه لولا ان صورة كل واحد من العناصر مغاير لكيفياته والا
استحال المزاج وبيانه ان العنصرين اذا امتزجا فلا بد وان ينفعل كل واحد عن الاخر فلا يخلوا اما ان يكون انفعال احدهما

عن الاخر قبل انفعال الاخر عنه او معه والاول محال لانه اذا انفعل احدهما عن الاخر صار المنفعل مغلوبا والمغلوب بعد صيرورته
مغلوبا يستحيل ان يصير غالبا فيستحيل ان ينفعل الغالب عنه والثاني ايضا محال لان انكسار كل واحد منهما بالاخر مع انكسار
الاخر به والكاسر موجود مع المنكسر لزم صورة كل واحد منهما حال انكساره صورة كل واحد منهما وذلك محال فثبت انه لو
لم يكن صورة هذه العناصر غير اعراضها لاستحال القول بالمزاج اما اذا جعلنا الصور غير الاعراض صح ان يجعل انكسار كيفية
كل واحد منهما فعلا لا بالصورة المقومة الى الاخر فحينئذ يكون الكاسران حاصلين عند الانكسار فلا يلزم منه محال
ولما ثبت ان القول بالمزاج لا يتحقق الا بعد ثبوت ان صورة كل واحد من العناصر مغاير لكيفياته المحسوسة لا جرم اورد هذه
المسألة هاهنا واما قوله اذا امتزجت لم يفسد قواها والا فلا امتزاج فاعلم ان بعضهم ذهب الى ان العناصر اذا امتزجت بطل ما يسمه
كل واحد من الصور النوعية وحصل لمجموع ذلك الجسم صورة واحدة بسيطة وهذا باطل لانه لو كان المزاج مقتضيا لفساد القوى
لاستحال حصول المزاج فيكون وجود الشيء مؤديا الى عدم نفسه وهو محال بيان الشرطية ان تاثر بعض اجزاء الممتزج في البعض اما
ان يكون قبل تاثير الاخر الاخر فيه فحينئذ لا يحصل المزاج بل يكون احدهما غالبا والاخر مغلوبا واما ان يكون معا فيلزم ان يكون الصورتان
موجودتين حال كونهما معدومتين وذلك محال واذا كان المزاج مؤديا اليه كان المزاج ايضا محالا مستدلا على التقدير
يلزم ما ذكروه من المزاج فصح قول الشيخ والا فلا امتزاج واما قوله بل استحالة في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها
متفاعلة فيها حتى يكتسي كيفية متوسطة توسطا ما في حد ما متشابهة في اجزائها وهي المزاج فاعلم انه لما اورد المذهب
الباطل في المزاج وابطله ذكر بعده ما هو الحق في هذه الالفاظ فوائد احدها انه قال استحالة في الكيف في كيفياتها لان الاستحالة
ليست عبارة عن تغير الكيف فان ذلك محال بل هو تغير الموضوع في الكيف والفرق بين الامرين مشهور وثانيها ان المتضادين
هما الموجودان اللذان يتعاقبان على موضع واحد لا يجتمعان فيه بينهما غاية الخلاف وجب ان لا يعتبر في الضدين هاهنا
كونها ... الخلاف حتى يكون قوله استحالة في كيفياتها المتضادة شاملا للمزاج الاول والمزاج الثاني اذ كيفيات عناصر
المزاج الثاني لا بد وان يكون مكسورة السورة بسبب المزاج الاول وحينئذ لا يكون بينهما غاية الخلاف وثالثها متفاعلة فيها
يعني العناصر يكون متفاعلة بصورها النوعية في تلك الكيفيات ورابعها ان قوله يكتسي كيفية متوسطة توسطا ما في
حد ما يعني به كيفية متوسطة مثلا بين الحرارة والبرودة بحيث يستبرد بالقياس الى الحار ويستحر بالقياس الى البارد
ثم الواسطة قد تكون اقرب الى احد الطرفين منها الى الطرف الثاني وقد تكون ابعد ومراتب القرب والبعد غير متناهية
وخامسها متشابهة في اجزائها وهو المزاج فيه دقيقة وهي ان الجسم الحادث بالامتزاج مركب وطبائع كل واحد
من الاجزاء حاصلة فيه بالفعل فيكون الكيفية القائمة بكل واحد من تلك الاجزاء غير الكيفية القائمة بالجزء
الاخر ولكنها تكون متشابهة لان كيفية كل واحد منهما قد قرب من صورتها فيكون الباردة عند فتورها مشابهة
للحارة عند فتورها فهذا هو المعنى بكونها متشابهة المسألة السادسة في اثبات الاستحالة وهم وتنبيه ولعلك
تقول الاستحالة في الكيف ايضا في الصورة ولم يسخن الماء في جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلة ولا ما يظن انه برد
بل فشت اجزاء جمدية مثلا فان قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخضخض حتى يحمى من غير وصول نارية غريبة اليه

فاعتبر حال السمن في مستحصف وفي متخلخل هل منع الاستحصاف نفوذ ما يسخن بالشوية على نسبة قوامه وهل الامتلاء
من شموم معلوم المنفذ منع البلاغ في السمن بمنع الشواد اذا كان لا يخرج منه شيء يعتد به حتى يخلف مكانه فاشيا
تقدمه واعتبر القماقم الصياحة وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد لثقله التفسير
لما رجع حاصل القول الى انه كيفية تحدث عند استحالات مخصوصة للعناصر وجب اثبات القول بالاستحالة
ليتفرع عليه القول بصحة المزاج واعلم انه لما كانت العناصر اربعة ولكل واحد منها كيفيتان وجب ان يكون اقسام
الاستحالة ثمانية هذه استحالة الارض رطبا او حارا استحالة الماء حارا او يابسا استحالة الهواء باردا او يابسا استحالة
النار باردة او رطبة ثم انه لا يلزم من صحة تسخن الماء صحة تبرد النار لان النار والماء مختلفان في طبيعتهما ولا يلزم من صحة
اتصاف احدهما بكيفية الاخر صحة اتصاف الاخر بكيفية الاول لان المختلفين لا يجب تساويهما في الحكم والشيخ لم يذكر
هاهنا ولا في شيء من كتبه دلالة على صحة استحالة الرطب يابسا او اليابس رطبا بل قد اعترف في الشفاء انه لم يقع بالدليل
ولا دلالة ايضا على استحالة النار باردة والهواء يابسا الا انه قد دل على ان النار تصير ارضا على سبيل الكون بمعنى
ان الصورة النارية تزول وتحدث الصورة الارضية ولكن لم يدل على ان النار مع صورتها النارية يمكن ان تزول عنها
الحرارة وتحدث فيها البرودة بل الذي ثبت منه هاهنا صيرورة الماء حارا مع بقاء صورته المائية وفيه ايضا اشارة الى صحة
استحالة الحار باردا ولكن اكثر الكلام في الصورة الاولى ثم اعلم ان منكري الاستحالة اتفقوا على ان جرم الماء لم يسخن قط
بل الذي يحس من حرارة اجزاء نارية مخالطة لتلك الاجزاء المائية ثم انهم تفرقوا بعد ذلك فمنهم من زعم ان اجزاء نارية وردت
على مخالطته فلما اختلطت الاجزاء الصغيرة جدا من الحار والبارد احس بالكل كانه حار ومنهم من زعم ان تلك الاجزاء
النارية كانت كامنة في جرم الماء وفي الاشياء الارضية الحجرية فلما برزت عن الكمون احس بها والغرض من ذكر المثل
ابطال القول الاول والشيخ ذكر هاهنا في ابطال ذلك وجوها خمسة احدها ان المحكوك والمخلخل والمخضخض قد يحمى من غير وصول
نارية غريبة اليه واعلم انه لما اراد ان يبين ان الارض والماء قد يسخنان مع بقاء طبيعتهما وكذلك الهواء قد يسخن فوق
سخونته الطبيعية الهوائية ذكر الفاظا تنبيها على هذه المطالب فالمحكوك هو الجسم الصلب الارضي الذي تماسه جسم آخر
كذلك مماسة قوية فهذا الجسم قد يسخن فدل على ان الارض قد تسخن من غير وصول نارية غريبة اليها واما المخلخل فقد
علمت ان المخلخل قد يكون من باب الوضع وهو انتفاش الاجزاء وقد من باب الكيف وهو رقة القوام والمخلخل هاهنا هو هذا
الثاني من الجسم على الكيف بالنفخ الكثير ومنع من وصول الهواء الغريب اليه فان ذلك الهواء يصير متخلخلا وبسبب ذلك تسخن
ما سخونته الطبيعية الهوائية واما المخضخض فهو الماء والجسم الذي اغلب المائية فانه اذا حرك كثيرا يسخن فهذا هو
الفائدة من هذه الالفاظ الثلاثة الثاني انا اذا اخذنا اناءين متساويين في الرقة والكدورة وبإبرين احدهما متخلخل والاخر
مستحصف فلو كان سخن الماء عبارة عن نفوذ الاجزاء النارية فيه ومعلوم ان نفوذ الاجزاء النارية في الاناء المتخلخل
اسهل من نفوذها في الاناء المستحصف كان يسخن الماء في الاناء المستحصف ابطا ولكن نسبة سخن الماء في احدهما الى الماء الذي
في الاخر كنسبة احدهما الى الاخر في التخلخل والاستحصاف فلما لم يكن كذلك علمنا ان التسخن ليس لنفوذ النار الثالث وهو انا اذا

ملأنا الاناء من الماء وسددنا رأس الاناء سدا جيدا وكان الاناء معدوم المنافذ فهذا الاناء لا يخرج منه شيء من الاجزاء المائية وان
خرج فانه يكون قليلا واذا كان كذلك امتنع ان يدخل فيه شيء من الاجزاء النارية اللهم الا ان يقال الماء الذي فيه يصير مقداره اقل
ولكن القائلين من الاستحالة لا يقولون بذلك واذا كان كذلك وجب في مثل هذا الاناء ان لا يسخن ما فيه من الماء وان سخن فانه
يسخن قليلا فاما لم يكن كذلك بل كان سخن الماء الذي في مثل هذا الاناء اولى من سخن الماء المحصور في الاناء المتخلخل المفتوح
الرأس علمنا ان التسخن ليس لما قالوه الرابع ان القمقمة اذا ملئت ماء وسد رأسها شدا وثيقا ثم اوقد تحتها نار وهيجت فانها تنشق
ويخرج منها صوت عظيم مع ان اكثر ما فيه من الماء انقلب نارا وهذه الحجة قد جعلناها في سائر المواضع دليلا على الكون دون الاستحالة الخامس
ان الجمد يبرد ما فوقه مع ان الاجزاء الباردة لا تصعد ولقائل ان يقول الذي يبرد فوق الجمد ليس الا جسم ارضي او هوائي اما الجسم الارضي
فهو بارد بطبعه فيكون برده ليس بالاستحالة بل بالطبع واما الهواء فان ثبت انه بارد بالطبع لم ينتفع بالحجة المذكورة وان ثبت
انه حار لم يحتج الى هذه الحجة فانه لا شك ان الهواء قد يبرد فاذا كانت طبيعته تقتضي الحرارة كانت برودته على سبيل الاستحالة
ولنرجع الى تفسير المتن واما الفاظ الشواهد فيه واما قوله فاعتبر حال المحكوك والمخلخل حتى يحمى من غير وصول
نارية غريبة اليه فهذا هو الحجة الاولى واما قوله فاعتبر حال السمن في مستحصف وفي متخلخل هل منع الاستحصاف
نفوذ ما يسخن بالشوية على نسبة قوامه فهذا هو الحجة الثانية قال صاحب الصحاح استحصف الشيء اي استحكم ومعنى
الكلام اعتبر حال الماء المسخن احدهما في اناء مستحصف والثاني في اناء متخلخل فان الاستحصاف يمنع من نفوذ الاجزاء
النارية الى الاسخن الماء فيشوبها منه هذا الجسم فكان يلزم ان لا يسخن الماء واما قوله وهل الامتلاء من شموم معلوم معناه
المنفذ منع البلاغ في السمن بمنع الشواد اذا كان لا يخرج منه شيء يعتد به حتى يخلف مكانه فاشيا تقدمه فهو الحجة الثالثة و
ان الاناء الذي لا يكون فيها منفذ اصلا وسددنا راسها سدا وثيقا فانه لا يخرج منه الماء الا القليل وحينئذ لا نفوذ فيه من
الاجزاء النارية الا القليل فكان يجب ان لا يشتد التسخن واما قوله واعتبر القماقم الصياحة فهو الحجة الرابعة واما
قوله وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد لثقله فهو الحجة الخامسة وهم وتنبيه او لعلك تقول
ان النارية كامنة يبرزها الحك والخضخضة من غير تولد سخونة ولا نارية فهل يمكنك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصل
عن حطب الغضا فيها مخلفة كنفسه منها فاشية في ظاهر الجسم وباطنه وتحس فاشية في جميع جرم الزجاج الذائب عند
استشفاف البصر فلو لم يكن في الخشب من النارية الا الباقي فيه عند العقل لا يمكنك ان تصدق بكونه كامنا الا مرزوزة ولا يحق
ولا ملحقه لشيء لا نظير كيف ولو كان هناك كمون وبروز لكان الى الكائن بروز وفارق ثم الكلام بعد هذا ظاهر التفسير
الغرض من هذا الفصل ابطال القول بالكمون انما قال يبرزها الحك والخضخضة ولم يذكر الخلخلة لان الجاءه الى الكمون
انما كان في الحك والخضخضة لانهما يسخنان جسما باردا اما الارض واما الماء فاحتيج الى ذكر الكمون واما الخلخلة فانها تسخن
الهواء ولا حاجة بهم فيه الى ذكر الكمون لانهم ان يقولوا الطبيعة الهوائية اذا لم تكن ممنوعة بالمعاوق فانها تفعل الحر
على اقوى الوجوه واذا كان كذلك كان تاثير الخلخلة في تسخين الهواء ازالة للعائق من الارضية والمائية ثم انه يسخن بمقتضى
طبعه فليس ذلك من الاستحالة في شيء واذا كان كذلك كان الخصم محتاجا الى القول بالكمون في الحك والخضخضة ولا حاجة

اليه في الحلقة ثم نقول ان الشيخ ابطل الكمون بانا نعلم بالضرورة ان النارية محبوسة في جرم الزجاج الا انه يستحيل ان يقال انها كانت
موجودة فيه عند كونها سخافة اذا السخاف لا يمنع عن رؤية ما فيه وما وراءه فلو كانت النارية المحسوسة عند ذوبانه موجودة
فيه لكنا نحس بها ونعلم بالضرورة ان جميع النارية المنفصلة عن الحطب العظيم لا يمكن ان يقال انه كان موجودا فيه بل لو قيل
انه ليس فيه من النارية الا الباقي بعد التجمد لكان له دعوى يعلم فسادها بالضرورة اذ لو كان فيه اجزاء نارية كامنة لكان
من الواجب ان يظهر تلك الاجزاء الكامنة بالرض والسحق اذ المدعى لما كان وجوده امرا محسوسا كان عدم الاحساس به دليلا
على عدمه ولقايل ان يقول هذا باطل بالمدد وبة الجارة حيث كالافربون فان حرارتها انما كانت لما فيها من الاجزاء النارية ثم
ان تلك الاجزاء لا يظهر للحس عند السحق والرض فاذا جاز ذلك هاهنا فلم لا يجوز مثله في هذه المسئلة فان قالوا الافربيون
واشباهه ليس فيه شيء من الاجزاء النارية لكن خاصية مقتضية للسخونة القوية في بدن الحي عند انفعاله عنه كان ذلك
قولا بانه مسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا وان كان هو الحق عندنا لكن اكثر الاطبا لا يقولون بذلك المسئلة السابعة
في احكام النار تنبيه اعلم ان استضاءة النار الشابرة لما وراءها انما يكون ذلك اذا اعلقت شيا ارضيا يشتعل بالضوء منها
وكذلك اصول الشعل حيث النار قوية هي سخافة لا تقع لها ظل وتقع لما وقعها ظل عن مصباح آخر وربما كان انفراسه بجمرة
واستثاره اكثر من جرم السخافة حتى يكون لقايل ان يقول ان الشعلة الاستار وخلافه لاستعداد الصورة مستعصية النار
معنى من هذا ان النار بسيطة شفافة كالهواء واما استحالة ان ليها النار المركبة التي يكون منها الشهود استحالة تامة
شعب فظن انها طبيعة ولعل ذلك من اسباب ظنونها احيانا والاشبه ان اكثر السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هوا وانفصال
الكافة الارضية دخانا التي كلما توقيت النار فلا لا انها تكون اقدر على الجالة الارضية بالتمام نارا فلم يتوهما تكون دخانا
بقاه في النار الضعيفة وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس التفسير المقصود من هذا
الفصل بيان ان النار البسيطة لا لون لها وانما يرى من اصول الشعل سخافة مع ان النار هناك اقوى فدل ذلك على ان النار
البسيطة لا لون لها واستدل على ان النار الملونة ليست نارا بسيطة بل نارا متعلقة باجسام ارضية بان الموضع المحسوس
من النار وهو الصنوبرية المستحصفة يقع لها ظل عن مصباح آخر والظل انما يقع للاجسام الارضية فان قيل الاول
عن الابريز واحد وهو ان الاجزاء النارية عند اصل الشعل منتشرة غير مستحصفة فلا جرم لم يحس واما عند استحداد
الصورة فانها تكون مستحصفة متكسرة فلا جرم احس بها وصارت مانعة عن نفوذ ضوء مصباح الى ما وراءها فنقول
هذا باطل لان مبدا النار هو اصل الشعلة والشي في اصله ومنبعه يكون اقوى منه في غير ذلك الموضع فثبت ما ذكرنا ان
النار البسيطة سخافة واذا عرفت ذلك فنقول ان انطفا النار يقع على وجهين احدهما استحالة النار المركبة بالبسيطة
فيحدث من الضوء وتصير شفافة وهذا هو الـ ... الاكثر في حصول الانطفا عندنا واعلم انه كلما قويت النار قل الدخان
لان النار اقوى على احالة الارضية بالتمام نارا فلا جرم يكون الدخان في النار القوية اقل منه في النار الضعيفة وهذا
شبه استدلال ما يمكن ان يحتج به على ان النار في نفسها سخافة لانه لما ثبت ان الدخان عبارة عن الاجزاء الارضية
ومن ثم كلما كانت الادخنة اقل كان الضوء احمر اللهبية اقل علمنا ان الضوء انما يحصل بسبب مخالطة الاجزاء الارضية

واما قوله وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس فالمراد منه ان
الكلام كان في المزاج وسببه وكلامنا في اثبات الاستحالة وابطال القول بالكمون والبروز واما الكلام في ان النار غير ملونة
فهو غير ايق بما نحن بصدده النوع لان كلامنا كان في المزاج وهذا ليس من ذلك في شيء ولكنه لا يخلو بحسب الجنس اذ هذه المسئلة باحثة
عن شيء من احوال العناصر كان المسايل التي قبلها باحثة عن ذلك وعبارة الكتاب بعد الاطلاع على ما ذكرناه غنية عن الشرح
المسئلة الثامنة في ذكر حكمة الله تعالى في خلق العناصر تنبيه انظر الى حكمة الصانع بدا بخلق اصول ثم خلق منها امزجة شتى
واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال لاخرج الا
نواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة التفسير لما بين الشيخ ان
المزاجات انما تركب عن هذه الاصول الاربعة بين حكمة الله تعالى في ذلك وهي انه سبحانه وتعالى خلق من هذه الاربعة امزجة
مختلفة واعد كل مزاج لصورة نوعية وجعل اخرجها عن الاعتدال لابعد الصور عن الكمال واقربها الى الاعتدال الممكن مزاج
الانسان ليتعلق به نفسه الناطقة بعلوقة التدبير والتصرف والشيخ جرى في هذا الفصل على قانون الخطابة والا فكل مزاج
مستعد لذاته لقبول صورته وما كان ذاتيا للشيء لذاته استحال ان يكون بجعل غيره ومثال ذلك ما بينه في اول النمط الخامس
ان وجود الحدث وان كان بفعل فاعل لكن كونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل البتة وكذلك وجود المزاج وان كان
بالفاعل لكن استعداده لقبول الصورة النوعية ليس بالفاعل بل لذاته وايضا وكلامه مشعر بان المزاج كلما كان اقرب
الى الاعتدال كانت الصورة الحاصلة له اكمل وهذا فيه بحث فان المباحث الطبيعية شهدت بان ابعد الاعضا جلدا
الاصابع واخرجها عن الاعتدال العلب فكان ينبغي ان يكون قبول تلك الجلدة لقبول قوة الحيا والنطق اولى من قبول البدن والروح
لها ولو كان كذلك لكان العضو الرئيس هو تلك الجلدة لا العلب ولما كان ذلك باطلا بطل ما قالوه والله ولي التوفيق النمط الثالث
في النفس الارضية والسماوية التفسير اما النفس فقد ذكر والشيخ تعريفها انها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة
وشرح هذا الرسم مشهور في كتب المتقدمين وساير كتبنا المصنفة في هذا العلم واما قال في النفس الارضية والسماوية
ولم يقل في النفس الفلكية لم يندرج فيه النفس النباتية وبالعكس وتقرير ذلك مشروح في كتب الشيخ واذا كان كذلك
كان اطلاق لفظ النفس على الارضية والسماوية بالاشتراك ثم اعلم ان الكلام في هذا النمط على اقسام ثلاثة ويشتمل كل
قسم على مسايل وبحث ياتي شرحها ان شاء الله تعالى القسم الاول في بيان ان النفس ليست عبارة عن البدن ولا عن المزاج
وانها واحدة المسئلة الاولى في بيان انها ليست عبارة عن هذا البدن وفيها فصول اربعة تنبيه ارجع الى نفسك وتامل هل اذا
كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي
ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النايم في نومه والسكران في سكره لا تعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره
ولو توهمت ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاءه
لا تلامس اعضاؤه بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها التفسير
ان الحق عند الحكماء ان الذي يشير اليه كل واحد منا الى نفسه وذاته بقوله انا ليس بجسم ولا حال في الجسم

بحث الفصول ام

والمقصود من هذا الفصل اثبات انه ليس بجسم فاما المقام الثاني وهو انه ليس حالا في الجسم فذلك يجيء بعد ذلك فنقول
الدليل على ذلك ان الذات المحسوسة التي لكل انسان قد تكون معلومة حال ما لا يكون شيء من اعضايه معلوما واذا كان كذلك
لم يكن ذاته عبارة عن كل اعضايه وبيان الاول من وجهين وبيانه ان ما يدعى انه يستحيل ان يصير الانسان غافلا عن احواله المحسوسة
ثم في حال العرض وتارة ولا ذاك ولكن بين ان الانسان قد يدرك ذاته المخصوصة عند ذهوله عن كل اعضايه اما المقام الاول
هو المقصود من هذا المنهج لا بد اولا من تقديم مقدمة وهي ان الانسان مراتب في الفطنة فاولها ان يكون صحيح المزاج بحيث
بالمحسوسات وتعلمها وثانيها حالة النوم فانه لا يسمى النوم والحس الظاهر فيه صحيحا وثالثها حال السكران فان الفطنة فيها ابعد
احتمالا لانهما لان الحواس الباطنة مختلة في هذه الحالة ورابعها ان يفرض الانسان كونه بحيث لا يبصر اجزاءه ولا يلامس
اعضاءه ثم متى كانت اجزاؤه غير متصلة واعضاؤه غير متلامسة كانت الاجزاء والاعضاء منفرجة لا مجالة وانما فرضنا كونها
في هواء طلق لانها لو كانت معلقة ولانها لو كانت موضوعة على جسم صلب لا ينفعل عنه فحصل له شعور واما الهواء الطلق فلان الهوا
لو كان حارا او باردا او متحركا او غير ذلك لحصل لتلك الاعضاء المعلقة شعور بتلك الكيفيات فيحصل لها غيرها شعور بعد
هو الفائدة في المراتب التي ذكرها الشيخ وانه لم قدم بعضها على البعض ثم ان الشيخ لو ان اطنب في ذكر هذه المراتب ادعى ان الانسان
في جملة هذه الاحوال لا بد وان يكون مدركا لانيته وانه اي كونها موجوده فاذن جميع حاصل كلامه في هذا الفصل الى ان الانسان
لا ينفك عن ادراكه لذاته في شيء من الاحوال الا انه لم يبين ان هذه القضية اولية او محتاجة الى البرهان وبتقدير ان
يكون محتاجة الى البرهان فلم يذكر حجة عليها اصلا ولم يبين ايضا ان الانسان وان كان لا يغفل عن ادراكه ذاته لكنه هل يمكن
ان يغفل عن ذلك ام لا واذا كان كذلك وجب علينا ان نتكلم في هذه المباحث فنقول اما ان تلك القضية هل هي اولية ام لا
فيشبه ان لا يكون اولية لانا اذا عرضنا على عقلنا هذه القضية وهو انا ندرك انفسنا حالة النوم والسكر وعند
تفرق الاعضاء وعرضنا على العقل ايضا ان الكل اعظم من الجزء لم نجد القضية الاولى في الجلاء والظهور مثل القضية
الثانية بل الانصاف انا نجد القضية الاولى مشكوكا فيها فاذن لا بد من تصحيحها بالحجة واعلم ان كل ما يذكر على انه يمتنع
على الانسان ان لا يدرك ذاته فانه يدل على انه يدرك ذاته ابدا لكن ليس كل ما دل على انه يدرك ذاته ابدا فانه يدل على انه يمتنع ان لا يدرك
ذاته ابدا فنقول الدليل على انه يدرك ذاته ابدا انا لو قدرنا انا غافلون عن ذواتنا ثم قدرنا وصول مولم او ملذ اليه مثل ان
او تقرب النار اليه او يمنع من وصول النسيم الى قلبه فلا يخلو اما ان يحصل له شعور او يحصل فان لم يحصل له شعور فهو ميت
وليس بحي وان حصل له به شعور فاما ان يكون شعوره بالمؤذي والملذ لا من حيث انه مؤذ له او ملذ له او من حيث انه كذلك
فان كان الاول لزم احد الامرين اما ان لا ينقبض عما يؤذيه او ينقبض عما يؤذي غيره مثل انقباضه عما يؤذيه لان ما يؤذي
غيره يشارك ما يؤذيه في انه لا كونه مؤذ وشعوره بهذا القدر وان كان يقتضي الانقباض عن المولم وجب ان يحصل الانقباض
والتالم من شعوره بانه حصل لغيره ما يؤذيه وان كان لا يقتضي الانقباض فقد بطل هذا القسم وتعين القسم الثاني لكن علمه
بانه يؤذيه علم باضافة المؤذي اليه والعلم باضافة امر الى امر متاخر عن العلم بكل واحد من المضافين فيجب ان يكون عالما
بنفسه حال ما يكون عالما بان ذلك المؤذي له موذ له فثبت ان الانسان لا يغفل في شيء من الاحوال عن ادراكه ذاته

واعلم ان هذه الحجة يقتضي ان يكون ... كذلك الصادر ... امتناع الغفلة ... فالايات الحقيقة الذي يدل على امتناع غفلته عن ادراكه لذاته

لانه يمتنع ان يقال ادراك الشيء عبارة عن حصول ماهية المدرك في المدرك فعلى هذا اما ان يكون عبارة عن حصول صورة
مساوية لذاته في ذاته وهو محال لاستحالة الجمع بين المثلين لانه ليس احدهما بالحالية والاخر بالمحلية اولى من العكس
لتساويهما في الماهية فيلزم ان يكون كل واحد منهما حالا ومحلا وهو محال واما ان يكون عبارة عن مجرد حضور ماهيته
لذاته لكن حضور الشيء عند نفسه يستحيل ان يتبدل بالغيبة فاذن ادراك الشيء لذاته يستحيل ان يتبدل بالغفلة
وهاهنا ابحاث غير برهانية من الاولى الضعيفة فهذا هو الكلام في ان الانسان لا يغفل عن ذاته قط تنبيه بماذا تدرك
حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك اترى المدرك مثلك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها
فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك فانك تدرك اما بوسط او بغير وسط ما اظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط فانه لم
وسط فبقي ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط ... مشاعرك او باطنك بلا وسط ثم انظر التفسير
لما ذكر ان الانسان شاعر بذاته دايما اراد ان يبحث عن ان الشاعر هاهنا ما هو وذكر في هذا الفصل اقسام الشاعر من الانسان
بذاته اما ان يكون هو الحواس الظاهرة وهو المراد بقوله اترى المدرك احد مشاعرك مشاهدة واما ان يكون غير الحواس الظاهرة
سواء كان ذلك الشيء هو العقل او القوى المدركة الباطنة وهو المراد بقوله ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها ثم
انه قسم هذا القسم الثاني الى قسمين آخرين لانه لو كان الشاعر من الانسان بنفسه شيئا غير الحواس الظاهرة فادراكه ذلك الشيء
لنفسه اما ان يكون بوسط او لا بوسط فالحاصل ان الشاعر من الانسان بذات الانسان اما ان يكون هو الحواس
الظاهرة او غيرها فاما ان يكون شعوره بتلك الهوية بوسط ام لا بوسط والمقصود ابطال القسمين الاولين حتى يبقى القسم
الثالث فاما ابطال القسم الاول فذلك لانا في الفصل الذي قبل هذا الفصل فرضنا تعطل الحواس عن العمل ولاجله
فرضنا الاعضاء غير متلامسة بل معلقة في الهواء الطلق واما ابطال القسم الثاني فقد اكتفى في ابطاله هاهنا بمجرد
الاستبعاد ثم انه في الفصل الرابع من هذا النمط اقام البرهان على بطلانه بعد التفهيم ما في هذه التنبيه تنبيه اتحصل
ان المدرك شيئا هو ما يدركه بصرك من اهابك لا فانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت او هو ما يدركه بلمسك ايضا وليس الظاهر
الا من ظواهر اعضايك لا فان حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها
انه ليس مدركك حينئذ عضوا من اعضايك كقلب او دماغ وكيف ويخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا ما هو كل جملة من حيث
هي جملة وذلك ظاهر لك مما تتحققه من نفسك ومما نبهت عليه فمدركك شيء آخر غير هذه الاشيا التي تدركها والتي لا تدركها
ضرورية في ان تكون انت انت فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ومما يشبه الحس مما سنذكره التفسير
لما حصر الشاعر اراد ان يبحث عن المشعور به فقال ذلك الشيء اما ان يكون هو الاجزاء الظاهرة او الباطنة ثم انه ابطل الاول
بوجهين احدهما ان الاجزاء الظاهرة لو انسلخت فان الانسان يجد نفسه بعد ذلك الانسلاخ عين ما كان قبله ذلك الانسلاخ وهو
المراد من قوله انك ان انسلخت عنها لكنت انت انت وثانيهما ان الشعور بالاجزاء الظاهرة لا يحصل الا بالحواس وقد
فرضنا الكلام في الانسان الذي عطلت حواسه وهو المراد من قوله لكنا في الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس
عن افعالها واما القسم الثاني فهو باطل لان لا نعرف شيئا من الاجزاء الباطنة الا بالتشريح مع انا قبل ذلك التشريح

عاد السّيخ الى ادراكه انه

ما لها اعضا واما القسم الثالث وهو ان لا يكون المشعور به شيئا من الاجزاء بل الجمله فلا يخلو اما ان يكون المشعور به جملة مطلقة او هذه الجمله والاول باطل لانه ليس بمعلوم من نفسي بوجه مطلق بل انه شيء يخصه من نفسك والثاني ايضا باطل لان ادراكه هذه الجمله يتوقف على ادراك اجزائها وحينئذ فرضنا الكلام في الوقت الذي غفلنا فيه عن اجزاء الجمله مع ما ذكرنا ان الانسان قد يعلم انيته حال ما يكون غافلا عن بدنه وعن جميع اجزائه والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فاذن هويته الانسان ليست بجسم واذا لم يكن جسما لم يكن من الامور التي يدرك بالحس ولا بالقوه التي تشبه الحس مما يناسبه من الخيال

وهم وتنبيه ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب اذن يكون لك فعل اثبته في الغرض المذكور او حركة او غير ذلك ففي اعتبارنا الغرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك واما بحسب الامر العام فان فعلك ان اثبته فعلا مطلقا فيجب ان تثبت منه فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها وان اثبته فعلا مطلقا لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك فهو في الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به التفسير لما ذكر في النمط الثاني ان الشاعر من الانسان بنفسه اما الجسم او غيره وان كان غيره واما بوسط او لا بوسط ثم ابطل الاول بما مضى فيها ولههنا ابطال القسم الثاني وهو ان يكون ذلك الشعور بواسطة شيء اخر واستدل عليه بوجهين احدهما ان في الغرض الذي ذكرنا في الفصل الاول بينا انه مع كونه غافلا عن كل الاشيا لم يغفل عن ذاته ولو كان علمه بذاته استدلاليا لما امتنع ذلك الثاني ان علمي بنفسي لو كان ببرهان لكان في ذلك البرهان اما برهان لم واما برهان ان والاول ظاهر البطلان لان علمي بنفسي ليس ارا علم سببها واما الثاني وهو ان استدل عليها بفعل من افعالها فلا يخلو اما ان استدل عليها بالفعل المطلق او بفعلها الخاص والاول باطل لان الفعل المطلق يقتضي فاعلا مطلقا ولا يجب ان يكون ذلك الفاعل هو هو والثاني باطل لان العلم بالفعل من حيث انه مضاف اليه متوقف على العلم به فلو استفيد العلم به من العلم بالفعل المضاف اليه لزم الدور وانه محال فقد تلخص من مجموع ما مر ان الشاعر من الانسان بنفسه ليس هو الجسم الظاهر ولا ما يشابه بل قوه اخرى وان ادراك ذلك بالقوه لهويته الانسان ليس بحسه ولا بوهم وان المشعور ليس من الاجسام واعلم انه يمكنا بيان ان هويته الانسان ليست جسما بان يقول لا شك انه قد يعقل الانسان عالما بوجوده وثبوته وان كان غافلا عن اعضائه والمعلوم مغاير لغير المعلوم فهويته مغايره لجميع الاجسام وهذا القدر من الكلام يغني عن كل التطويلات التي مرت وهو معارض بالنفس فان كل احد ذاته المخصوصة مع انه لا يخطر باله تعقل النفس التي يقولها وكل ما يجعلونه حدا لها فهو عذر عن هذا الكلام بطريق الاولى اشارة في بيان ان النفس ليس بمزاج اشارة هو ذي حركة تحرك الحيوان شيئا غير جسميته التي لغيره وغير مزاج جسميته الذي يمانعه كثيرا حال حركته بل في نفس حركته وكذلك يدرك بغير جسميته الذي يمنع عن ادراك الشيء ومستحيل عند لقاء الضد فكيف يجلس به ولان المزاج واقع بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الالتيام والامتزاج قوه غيرها مع التيامها من المزاج وكذا علة الالتيام كما يلحق الجامع الحافظ وهو ادوم بيد اي الى الانفكاك فاما القوى المدركه والمحركه والحافظه للمزاج شيء اخر لك ان تسميه النفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في ذلك تم بدنك التفسير لما بان ان هويته الانسان ليست جسما اراد ان يبين ان محركه الاراديه ومدركه ليس المزاج

ولا المزاج بدنه فاما انه ليس لنفس الجسميه فلان الجسميه امر مشترك فيها فلو كانت مقتضيه للادراك والحركه الاراديه لوجب حصولها في كل الاجسام وذلك محال واما انها ليس المزاج فاعلم ان الشيخ قرر ذلك باحدى عشر اولا ان خواص النفس لا يلزم المزاج وثانيا بيان خواص المزاج لم يلزم النفس اما الماخذ الاول فاعلم ان للنفس قوتين المحركه والمدركه ثم نقح اولا بالقوه المحركه على ان النفس ليست بمزاج من وجهين الاول ان المزاج قد يمانع حال الحركه الاراديه في جهة حركتها وذلك في وقت الاعيا فان النفس تحاول تحريك العضو الى جهة التي يحاول النفس تحريك العضو اليها فان الانسان اذا اراد ان يرفع القدم لجهة الحركه الاراديه هي الفوق وعند الاعيا لا يكون هذه الحركه سريعة وقد يحصل هنا مانع للنفس عن حال الحركه وهي البطء في جهة تلك الحركه وهي الفوق فان قيل لم لا يجوز ان يكون المجر الى الفوق هو المزاج والمانع منه الطبائع العنصريه المحفوظه في اجزاء المركب فنقول ان الكيفيه المزاجيه من جنس كيفيات البسائط مستحيل ان يضاد ويمانع بعض صفات تلك الكيفيات البسيطه ولعل انه ان نقول الكيفيات الحاصله عند المزاج المخالفه بالنوع الكيفيه الحاصله للعنصر للصوره العنصريه فلم لا يجوز ان يكون مقتضى احدهما غير مقتضى الاخر الثاني ان المزاج قد يمانع النفس عن نفس الحركه التي يفعلها وذلك في الرعشه فان النفس تحركها الى الفوق والمزاج يحركها الى اسفل لما في العضو من الجوهر الثقيل فحينئذ يركب الحركه من مقتضى المزاج ومن مقتضى النفس فحين ما يتحرك العضو الى اسفل لا يتحرك الى فوق ويكون المزاج في تلك الحاله مانعا عن الحركه التي يفعلها فهذا هو الاستدلال بالقوه المحركه على ان النفس ليست بمزاج واما الاستدلال بالقوه المدركه فهو ان النفس لو كانت هو المزاج لما حصل الادراك بالمس لان الملموس ان كان شبيها بالمس لم ينفعل عنه فلا يحصل به شعور وان لم يكن شبيها كان ضدا وعند اجتماعهما لابد انه يغير مزاج الحس اعني انه يزول الكيفيه الاولى ويحصل كيفيه اخرى واذا كان كذلك فالشاعر بالملموس هو الكيفيه الزايله فان المعدوم لا يدرك شيئا ولا الكيفيه الحادثه لانها بالنسبه الى الملموس كالشبيه والشيء لا يحس بشبيهه ولانها حال الحدوث لا تنفعل مره اخرى واذا لم ينفعل وجب ان لا يحصل الاحساس فهذا هو الاستدلال بالقوه المدركه على ان النفس ليس بمزاج واما الماخذ الثاني وهو الاستدلال بخواص المزاج على انه ليس هو والدليل على ان المزاج كيفيه تابعه للعناصر المختلطه ولكل عنصر حيز معين فاذن كل مركب فان اجزاءه متادية بالطبع الى الافتراق فلابد لاجتماعها من جامع وذلك الجامع ليس هو الكيفيه الحاصله بعد اجتماعها لان المزاج حصل بعد اجتماع تلك الاجزاء والجامع لتلك الاجزاء سابق على اجتماعها والشيء الواحد لا يكون قبل وبعد فالنفس التي هي الجامعه لتلك الاجزاء غير المزاج الذي حصل بعد اجتماعها فان قيل كما ان المزاج لا يحدث الا بعد اجتماع العناصر فالنفس ولا تفيض عن واهب الصور الا بعد حدوث المزاج فاذا لم يجز ان يكون المزاج علة لذلك الاجتماع فلان لا يجوز ان يكون الجامع هو المزاج فاذا لم يجز ان يكون المزاج النفس مع ان النفس متاخره في الوجود عن وجود المزاج كان اولى فنقول الجامع لما في النطفه من الاجزاء المختلفه الطبائع نفس الوالدين ثم انه يتوجه لذلك ايراع في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس من واهب الصور ثم انها تصير بعد ذلك حافظه لذلك الاجتماع العناصر التي جمعها نفس الابوين ثم انها يكون جامعه

[illegible]

لسائر الاجزاء بعد ذلك بطريق ايراد الغذا ولقائل ان يقول اذا احتج ثم ذلك فلم لا يجوز ان يكون الجامع لاجزاء بدن الولد مزاج الابوين ثم اذا اجتمعت تلك الاجزاء وحصل المزاج فحينئذ يكون ذلك المزاج حافظا لذلك الاجتماع ومورد عليه سائر الاجزاء بطريق الغذا فصحت بهذه الوجوه ان النفس ليست هي الجسم ولا مزاج الجسم ولا جميع مزاج الجسم من الاجزاء بل هي شيء حافظ جامع الاجزاء العناصر متقدم على المزاج ثم انها قد يكون حالة في الاجسام كما في الحيوانات وقد لا يكون كما في الانسان وذلك نظر اخر والشرع في التفسير اما قوله هو ذي حركة تحرك الانسان شيء غير جسميته فاعلم ان المراد الدلاله على ان المحرك للانسان ليس جسمه ولا مزاج جسمه واما قوله الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته فهو اشاره الى الوجه الاول وهو حال الاعيا واما قوله في نفس حركته فهو اشاره الى الحجه الثانيه واما قوله وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك الشيء ومستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس فهو اشاره الى ما مر ان الجسم اذا لقي الشبيه لم ينفعل عنه ولا يدركه وان لقي الضد استحال له كيفيته وتعذر وما عدم استحال ان يكون له في الادراك واما قوله ولان المزاج واقع فيه بين اضداد الى قوله فكيف لا يكون قوام ما يعنيه فهو الذي قررناه في الماخذ الثاني واما قوله وعلة الالتيام كما يلحق الجامع الحافظ وهو ادوم بيد اي الى الانفصال معناه انه متى يلحق النفس التي تجمع اولا اجزاء البدن بالغذيه والتنميه ثم يحفظ ثانيا او لحقها وهن او عدم فانه يزول ذلك الاجتماع ويفترق بالغذيه والتنميه ثم يحفظ ثانيا او لحقها وهن او عدم فانه يزول ذلك الاجتماع ويفترق تلك الاجزاء واما قوله فاما القوى المدركه والمحركه والحافظه للمزاج شيء اخر لك ان تسميه النفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك فمعناه ظاهر وانما قال يتصرف في اجزاء بدنك لان المتعلق الاول للنفس عضو واحد وهو القلب ثم بواسطه يؤثر في البدن المسئله الثالثه في حد النفس وكيفيه تاثيرها عن البدن وتاثر البدن عنها اشاره فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت على التحقيق وله فروع وقوى منبثه في اعضائك فاذا احسست شيئا من اعضائك اشيا او تخيلت او اشتهيت او غضبت القت العلاقه التي بينه وبين هذا الفرع هيئه فيه حتى يفعل بالتكرار اذعانا ما بل عادة وخلقا تمكنا من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدي فيعرض فيه هيئه ما عقليه فتنتقل العلاقه من تلك الهيئه اثرا الى الفرع الى الاعضا انظر انك اذا استشعرت جانب الله تعالى وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك وهذه الانفعالات والملكات قد يكون اقوى وقد يكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العاده اسرع الى التهتك والاستشاطه غضبا من نفس بعض التفسير لما بان ان الشيء الذي يشعر كل واحد منا بقوله انا وانت ليس بجسم ولا مزاج وانه هو العلة لاجتماع العناصر والحافظ لذلك الامتزاج ذكر ان ذلك الشيء واحد وهذا ظاهر لا يحتاج فيه الى الحجه لان ذلك الشيء هو هويه الانسان وكل واحد فانه يقطع بانه شيء واحد لا شيئان فاني اعلم بالضروره اني لست شيئين بل شيئا واحدا ولذلك لم يشتغل باقامه الحجه عليه واما قوله وله فروع وقوى منبثه فذلك لاجل ان النفس لما كانت واحدة والشيء الواحد يستحيل ان يكون مبدا للافاعيل المختلفه عند الشيخ ثم ان الافاعيل الحيوانيه قد يقع فيها ما يكون متضادة فان الغضب يزول الضد ما يزول الشهوه فاذن لابد وان يكون النفس

للنفس قوى وان يكون النفس مبدا لها اذ لو كان كل واحد من تلك القوى مستقلا بنفسه لم يكن فعل احدهما معاندا الفعل الاخر واما اذا كانت النفس مبدا لتلك القوى مستعملا لها كان استعمالها لكل واحد منها بفعله مضادا او مانعا لاستعمال الاخر بفعله وبيان ذلك ان النفس لما كانت مبدا لتلك القوى كان بين النفس وبين تلك القوى علاقه النسبه والمشيئه وتلك العلاقه سبب لتادي انفعالات تلك القوى الى النفس وتادي انفعالات النفس الى تلك القوى اما الاول فكما اذا انفعلت القوى الحساسه او الشهوانيه او الغضبيه بمتعلقها وتاثرت عن ذلك المتعلق تادت الاثار من تلك القوى الى النفس حتى يمكن ذلك الاثر في النفس ويصير عاده وخلقا وملكه مستقره واما الثاني فكما اذا تفكرنا في عظمه الله تعالى حتى تاثرت النفس عنها وادى ذلك الاثر الى القوه المبثوثه في الاعضاء ويحصل بسبب ذلك في الاعضاء وحصل مخصوصه حتى يقشعر جلد الانسان ويقف شعره وقال صاحب الفصاح ويقف شعري اي قام من الفزع واعلم ان الكلام في هذه القوى وفي كيفيه نزول الاثر من النفس اليها وصعوده منها الى النفس سياتي بعد ذلك على وجه اشرح تماما انما هنا ثم لما فرغ من بيان هذا الاصل ذكر ان تلك الانفعالات المتصاعده تاره والنازله اخرى يتبدل بالشده والضعف ولولا ذلك لما كان بعض الناس ابدا استعدادا للغضب او للعفه وللفجور من البعض ولما كان كذلك دلنا ذلك على ان هذه الاستعدادات هيات راسخه ثابته في النفس سواء وجدت الانفعال او لم توجد هذا تمام القسم الاول القسم الثاني من هذا النمط في احكام الادراك المسئله الاولى في ماهيه الادراك اشاره ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثله عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان تلك الحقيقه نفس حقيقه الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك وهذا باطل فانه قد يكون حقيقه ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجه مثل كثير من الاشكال الهندسيه بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسه مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو الحق الباقي التفسير انه لما تكلم في وجود النفس وفي وحدتها اراد ان يتكلم في قواها ثم ان القوى النفسانيه ينقسم بالقسمه الاولى الى مدركه ومحركه فمن هذا الموضع الى الموضع الذي سماه تكملة النمط في بيان القوى المدركه ومن ذلك الموضع الى اخر النمط في بيان القوه المحركه وانما قدم الكلام في القوه المدركه على الكلام في القوه المحركه لان الحركه الحساسيه لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او مرهوب عنه فيكون التحريك متفرعا على الادراك ولاجل ذلك ذهب بعضهم الى انه يجوز خلو بعض الحيوانات عن القوه المحركه بالاختيار مثل الاصداف والاسفنجات وان كان هذا المذهب باطلا ولم يجوز احد خلو الحيوان عن القوه المدركه فلما كان الادراك متقدما على التحريك طبعا استحق التقديم عليه وضعا ثم ان الكلام في القوه المدركه فرع الكلام في القوه المدركه فرع على الكلام في حقيقه الادراك فلا جرم تكلم اولا في ماهيه الادراك وحقيقته واذا عرفت هذا الفصل يتضمن مطلوبين احدهما ان الادراك الشيء هل هو نفس حصول الصور ام لا والخاص في هذه المسئله ولم يميز المطلوبين بل تكلم فيهما مطلوبين بعون الله وحسن توفيقه ثم نرجع الى تفسير الالفاظ المطلوب الاول في بيان ان ادراك الشيء لا يحصل الا عند حصول حقيقه المدرك في المدرك والدليل عليه انا اذا لم نجوز الامور الادراكيه بالفعل سواء كانت ممتنعه الوجود مثل كثير من الاشكال الهندسيه او لا يكون ممكنه الوجود فاما

ممیز من ذلک المتصور وعن غیره وذلک کون ذلک المتصور ممیزا عن غیره وکلما کان کذلک فانه لیس عدما صرفا لان العدم
الصرف ان یکون بعضه متمیزا عن البعض بالمقدار واللون والشکل الحاصل فی هذه الامور التی تمیز بعضها عن البعض لا یمکن ان
یکون معدوما وذلک خروج عن العقل وقول من یقول ان تلک المتصورات غیر متمیز بعضها عن البعض قبل وجودها بل بعد
وجودها نعلم انها بعد وجودها تکون متمیزا عن البعض قول ضعیف لانه اذا لم یکن هناک ما یشیر العقل الیه ویحکم علیه
بالامتیاز استحال الحکم بکون بعضها متمیزا عن البعض بعد الوجود واذا ثبت ان الاشیاء التی نتصورها لا بد وان
تکون موجودة وظاهر انها موجودة فی الخارج اذ الکلام مفروض فی هذه الاشیاء فلا بد وان تکون موجودة فی الذهن
فهذه هی الحجة لا یسع ان الادراک بنفس حصول المدرک فی المدرک بل الواجب فانما یسع ان المدرک لا بد ان یحصل فی الذهن
فاما ان الادراک نفس ذلک الحصول او امر آخر مشروط بذلک الحصول فانه لا یظهر منها الثانی ان الادراکات التی یمتنع
حصولها الا عند حصول مدرکاتها فی الخارج وهی الحواس الظاهرة فانه لا یمکن ان یستدل بهذه الحجة علی انها عبارة
عن حصول صور المدرکات فی تلک القوی لاحتمال ان یقال ان تلک الادراکات عبارة عن تعلق قوی المدرکة بها فالابصار
عبارة عن حالة اضافیة تحصل بین القوة الباصرة وبین المرئی الموجود فی الخارج من غیر ان ینطبع صورة المرئی فی
القوة الباصرة او فی محلها وکذا القول فی السمع والذوق والشم واللمس الادراکات التی یمکن حصولها عند عدم
مدرکاتها فی الخارج لا یتطرق فیها هذا الاحتمال ای الاضافة فاذا لم یکن الشیء موجودا فی الخارج استحال ان یکون
الادراک والشعور الا علی حصول ماهیة المدرک فی المدرک واحتج علی ذلک بحجة عامة فی الادراکات العقلیة والحسیة
وبان له خاصة بعض کل واحد منها واحدا من تلک الادراکات اما الحجة العامة فهی انه لا معنی لاتصاف الشیء الا
حصول الصفة للموصوف فاذا عقلنا الاستدارة والاستقامة والحرارة والبرودة لزم ان یصیر العاقل لهذه الاشیاء
حال تعقله لها مستدیرا مستقیما حارا باردا وذلک باطل لا یقال هذا غیر لازم من وجوه الاول انا
لم نقول ان من عقل الاستدارة فانه یحصل فیه الاستدارة نفسها بل یقول انه یحصل فیه مثال الاستدارة وصورتها
ومن عقل النار فانه لا یحصل فیه حقیقة النار بل مثالها وصورتها الثانی ان النار لیست عبارة عن الجسم
المحرق علی الاطلاق بل علی الشیء الذی اذا وجد فی الخارج کان محرقا واذا کان کذلک فحقیقة النار وان حصلت فی الذهن
الا انها لا تکون محرقة لان الشرط کونها محرقة ان تکون موجودة فی الخارج ولکنها یکون بالذهن تصدق علیها
حین ما یکون فی الذهن لها ماهیة لو وجدت فی الخارج لکانت محرقة الثالث انا لا نعنی بحصول مثال ماهیة
المعلوم فینا الا کوننا عالمین به وذلک مما لا نزاع فیه لانا نقول اما الاول فهو باطل لان الذی سمیته مثال
الاستدارة اما ان یکون مساویا للاول فی حقیقتها وقد حصلت فیه هذه الحالة فیجب ان یقول العاقل للاستدارة
مستدیر لانه لا معنی من المستدیر الا ما حصلت الاستدارة فیه واما ان لم یکن حقیقتها حقیقة الاستدارة
لم یکن تعقل الاستدارة عبارة عن حصول الاستدارة فی العاقل وهو المطلوب واما الثانی فباطل ایضا
اذا عقلنا ان النار هی التی اذا وجدت فی الخارج لزمها الاحتراق فلا بد لنا من تعقل الاحتراق وانا علمنا بان شیئا یلزمه

یلزمه من امر بشرط مخصوص متوقف علی العلم بحقیقة اللازم والملزوم واذا کان اذا عقلنا الاحتراق والعقل عبارة عن حصول
المعقول فی العاقل فقد حصل فینا الاحتراق ویکون الذهن محترقا لانه لا معنی للمحترق الا ما فیه الاحتراق اللهم
الا ان یقال انا لا نعقل حقیقة الاحتراق بل نعقل انه الامر الذی یلزمه اللازم الفلانی عند وجوده فی الخارج لکن الکلام فی
ذلک اللازم الخارجی کالکلام فی الاول وبالجملة فیعقل النار ویشتمل علی انا نعقل حقیقتها او نعقل لازما من لوازمها وعلی
التقدیرین فانه یلزم المحال الثانی ان الوجود الذهنی اما ان یکون مخالفا للوجود الخارجی فی مفهوم کونه وجودا او لا یکون
والاول محال فان لفظة الوجود غیر واقع علی الموجودات بالاشتراک اللفظی باتفاق الحکماء والبراهین المذکورة فی مواضعها
والثانی باطل عندهم لان الذهن اما ان یکون یمکن له الاتصاف بالماهیات المعقولة وهو ایضا یمکن الاتصاف بالوجود فاذن لا
منافاة بین ذات العاقل وبین ماهیة المعقول وبین وجوده فاذن یجب ان یوجد هذه المعقولات فیه وهذا محال اما اولا فلانه
یجب ان یوجد فیه اللون والشکل والمقدار ویکون ملونا متقدرا بالالوان والاشکال والمقادیر المختلفة دفعة ولا یمکنه
ان یعقل هذه الاشیاء المختلفة دفعة واحدة بدلیل انه یعقل ان السواد مضاد للبیاض والعلم بمضادة شیء لشیء علم بنسبة شیء
الی شیء مشروط بالعلم بکل واحد من المتضادین واما ثانیا فلانه یلزم ان لا یتفاوت بین الانسان الموجود فی الخارج والانسان الموجود
فی الذهن لانهما متساویان فی تمام الماهیة وفی الوجود وهذا مکابرة والذی یقال من ان الانسان الذهنی کلی فهو کلام
خال عن التحصیل لان الموجود فی الخارج ... موجود فی نفس ... فکیف یکون کلیة واما ان لم یکن الذهن ممکن الاتصاف
بماهیات هذه المعقولات وجب ان لا یکون العقل عبارة عن حصول المعقول فی العاقل وهو المطلوب وهذه الحجة دالة
علی امتناع ان یکون للمعقول وللمتخیل انطباع فی العقل او فی الخیال وهذا الثالث ان المطلوب لیس کوننا عالمین بشیء فانه
معلوم بالضرورة فلا حاجة فیه الی الدلالة انما البحث عن ماهیة هذا العلم المتفق وهم زعموا انه یعتبر فیها حصول
المعلوم فی العالم وههنا الاثبات والابطال اما الادلة الخاصة فاحتجوا علی ان التخیل لا یمکن ان یکون عبارة عن
انطباع الصورة المتخیلة فی الخیال بان قالوا لو حدثت صورة خیالیة لکانت تلک الصورة موجودة اما فی جسم او جسمانی
او لا فی جسم ولا جسمانی والاقسام الثلثة باطلة فالقول بوجودها باطل ولا شبهة ان تلک الصورة لیست قائمة
بنفسها بل فی المحل فاذن بطل القول بالانطباع اما انه یمتنع ان یکون محلها جسما او جسمانیا فلوجوه الاول لو کان محل
الصورة الخیالیة جسما لکان الثانی باطل فالمقدم مثله بیان الشرطیة انا اذا ابصرنا زیدا وتخیلنا صورته امکنا
ان نحکم علیه بانه انسان وانه لیس بفرس وان الانسان والفرس متباینان کلیان ومن حکم بشیء علی شیء فلا بد لذلک الحاکم
بعینه ان یکون متصورا للکلام الطرفین لان ذلک تصدیق ولا بد فیه من تصورین فاذن المدرک للشخص المعین
اما بالابصار واما بالاحضار واما بالتخیل هو بعینه یکون مدرکا للانسان الکلی والفرس الکلی فلو کان المدرک
فیه الصورة الخیالیة جسما او جسمانیا لکان المتخیل جسما او جسمانیا ولو کان کذلک لکان المدرک للانسان الکلی
والفرس الکلی جسما او جسمانیا فقد ثبتت الشرطیة ولقائل ان یقول هذا انما یلزم اذا کان الادراک نفس حصول
الصورة فقط واما اذا جعلناه مغایرا له لم یلزم لاحتمال ان یکون محل الصورة الخیالیة جسما ویکون المدرک لها

هو النفس اما کذب التالی فهو متفق علیه بین الحکماء فیلزم کذب المقدم الثانی هو انا نتخیل بحرا من زیبق وجبلا من زمرد
فلو کان التخیل عبارة عن انطباع الصورة المتخیلة فی جسم او جسمانی لکان ذلک انطباع العظیم فی الصغیر وانه محال
وتساوی المقدار ... الثالث انا اذا تخیلنا المقدار فلو انطبعت ماهیة المقدار فی جسم
لاجتمع فی ذلک الجسم مقداران ویکون قد اجتمع فیه المثلان وانه محال فثبت ان الصورة الخیالیة یستحیل حصولها
فی الجسم وهذه الوجوه بعینها یستحیل حصولها فی شیء جسمانی وان محل هذه الصور الخیالیة یمتنع ان لا یکون جسما
ولا جسمانیا فلوجوه الاول ان تخیل الجسمیة او المقدار اذا استدعی حصول الجسمیة والمقدار فی المتخیل فالشیء الذی
یتخیل الجسمیة والمقدار لا بد وان ینطبع الجسمیة والمقدار فیه ولا معنی للهیولی الا الشیء القابل للجسم والمقدار
فاذن متخیل الجسمیة والمقدار جسم ... وقد فرضنا انه لیس کذلک هذا خلف الثانی انا اذا تخیلنا مربعا
مجنحا بمربعین متساویین من کل الوجوه فان الخیال یمیز بین کل واحد من المربعین الطرفین فذلک لیس فی الماهیة ولا
فی لوازمها لان المربعین من حیث هما مربعان لا اختلاف بینهما فی الماهیة ولا فی لوازمها فاذن ذلک الامتیاز فی العوارض
واختلاف اشخاص الماهیة الواحدة انما یکون بسبب القابل وذلک القابل لیس موجودا فی الخارج لان الکلام مفروض
فیما اذا لم یکن مثل هذا المربع موجودا فی الخارج فاذن ذلک القابل هو الذهن فلو کان محل الکلی مجردا ... امتنع
ان یختص احدهما بعارض دون الاخری فاذن لا بد وان یکون محل کل واحد من المربعین ... فاذن محل هذه الصورة الخیالیة
لا بد وان یکون منقسما فیکون جسما او جسمانیا فثبت فساد ان یکون محل الصورة الخیالیة جسما او جسمانیا واما الادلة
الدالة علی ان الاتصاف لا یستدعی انطباع صور المرئیات فی البصر فوجوه الاول انا نری نصف کرة العالم ویستحیل
انطباع العظیم فی الصغیر لا یقال هذا منقوض بالمرآة فانها علی صغرها ینطبع فیها صورة نصف کرة العالم وانما
قلنا لا یجوز ان یقال ان العین لا ینطبع فیها الا ما یساویها فی المقدار الا انه ینطبع فیها فی اوقات متلاحقة صور اجزاء
المبصر فیظن الانسان انه ابصر کل ذلک المبصر العظیم دفعة وان لم یکن کذلک وایضا لم لا یجوز ان یقال العین ینطبع
فیها صورة تساوی نصف صورة العالم فی الشکل وان لم یکن مساویا فی المقدار لانا نقول اما الاول فباطل لان المحققین
من الطبیعیین اتفقوا علی انه لا ینطبع فی المرآة صور المرئیات واحتجوا علیه بوجوه منها انه اذا انطبع صورة
شیء فی شیء فاذا لم یتحرک القابل ولا الفاعل استحال ان یتغیر شیء بالثالث لکن الانسان اذا رای صورة الشجرة فی موضع من الماء
فاذا انتقل عن مکانه رای ان صورة تلک الشجرة فی موضع آخر من الماء فلما تغیر موضع الصورة باختلاف مقامات
الناظرین علمنا انه لیس هناک صورة منطبعة ولانها اما ان تکون منطبعة فی ظاهر المرآة او فی عمقها والاول باطل لان
الناظر یقطع انه لیس یری صورة المرئی منتسبة فی ظاهر المرآة بل یری تلک الصورة کالغائرة فیها ثم انها تقرب من الرائی
عند قربه الیها وتبعد عنه عند بعده عنها والثانی ایضا باطل لان عمق المرآة مظلم کثیف لا ینطبع فیه من الصور
وبتقدیر ان یصح ذلک فربما یری المرئی علی بعد خمسین ذراعا من سطح المرآة مع انا نعلم انه لیس للمرآة هذا العمق
ومنها ان المرآة علی صغرها یستحیل ان ینطبع فیها المقدار العظیم فبهذه الوجوه ابطلوا القول بانطباع

ابطلوا القول بانطباع صور المرئیات واما جوابهم الثانی فهو باطل لان العین یجب ان لا تحس الا بمقدار نفسه ابدا وان لا تحس بالشیء العظیم
ابدا لانه اذا ابصر شیئا آخر فاما ان یبقی فی الحالة الثانیة ابصاره للشیء الاول او لا یبقی فان بقی فقد ابصر دفعة واحدة اعظم من
نفسه مع انه لا ینطبع فیه ما هو اعظم منه فاذا لا یتوقف الابصار علی الانطباع وان لم یتوقف وجب ان لا یبصر الانسان
قط فی عمره شیئا عظیما لانه دائما لا یبصر الا بمقدار حدقة الناظر واما جوابهم الثالث فهو باطل ایضا لان الجسم الصغیر
لا یقبل مثل شکل الجسم العظیم فی المقدار وان کان یقبل مثله فی الشکل فاذن ابصار الشکل العظیم من حیث انه عظیم
لم یکن بالانطباع الثالث ان الرطوبة الجلیدیة اما ان تکون ملونة او لا تکون فان کانت ملونة انطبعت الاشباح فی ظواهرها
ولم ینفذ الی ما وراءها لکنهم اتفقوا علی انه یجب تادی الشبح المنطبع الی ملتقی العصبتین والا لکنا نبصر الشیء الواحد
شیئین لان المنطبع فی کل واحدة من الجلیدیتین شبح آخر وان لم تکن ملونة کانت شفافة والشفاف عندهم لا ینطبع فیه
الصورة فهذه هی الوجوه التی یمکن ان یتمسک بها مثبتو الانطباع ونفاتها والوجه الذی علیه تعویل المثبتین مبنی
علی انا ندرک ما لا وجود له فی الخارج وهو مبنی علی نفی المثل الافلاطونیة وما قامت الدلالة القاطعة علی فسادها
والوجوه التی عولت النفاة علیها فهی قاطعة غیر محتملة المطلوب الثانی فی انه لو ثبت القول بالانطباع فالادراک
هل هو نفس الانطباع ام لا اعلم ان بتقدیر صحة القول بالانطباع لا بد من البحث عن الادراک هل هو نفس انطباع تلک الصور
ام لا وکلام الشیخ مضطرب جدا فی هذه المسألة اما فی هذا الموضع من هذا الکتاب فهو مشعر بالوجهین علی ما تقرره
عند الخوض فی شرح المتن واما فی النمط السابع من هذا الکتاب حیث بین ان تعقل المعلوم لا یقتضی تغیر الاضافة فقط
بل یقتضی مع ذلک تغیر الکیفیة وکلامه یدل علی انه ثبت حالة اضافیة وراء ذلک والحق عندنا انه لیس الادراک
عبارة عن نفس حصول تلک الصورة بل حالة نسبیة اضافیة ما بین القوة العاقلة وبین ماهیة الصورة الموجودة
فی العقل او فیها وبین الامر المتغیر فی الخارج ولنبین هذه الدعوی فی جمیع اصناف الادراکات بوجهین مشترکین
ثم نبینه فی کل واحد واحد من اصناف الادراکات بدلیل یخصه اما الوجهان العامان فالاول ان ادراک السواد
مثلا سواء کان ذلک الادراک تعقلا او تخیلا او ابصارا لو کان عبارة عن حصول حقیقة السواد للشیء لکان
الجماد الموصوف بالسواد مدرکا له لان السواد حاصل له والثانی ظاهر الفساد فالمقدم مثله لا یقال هذا
انما یلزم لو قلنا ادراک السواد عبارة عن حصول السواد لشیء کیف کان ونحن لا نقول ذلک بل نقول ادراک الشیء
عبارة عن حصوله للقوة المدرکة والجماد لما لم یکن له قوة مدرکة لا جرم لم یلزم من حصول السواد له کونه مدرکا
له للسواد وایضا فان ماهیة النفس مخالفة لماهیة الجسم فلا یلزم من کون حصول السواد فی النفس عبارة عن ادراک
النفس له ان یکون حصول السواد للجسم عبارة عن ادراک الجسم له وایضا فلان حصول السواد للشیء انما یکون عبارة
عن ادراک ذلک الشیء له اذا کان ذلک الحصول واقعا علی وجه مخصوص وهو التجرد عن المادة وهذا المعنی غیر ثابت
فی حصول السواد للجسم فلا یلزم من حصول السواد فی الجسم ان یکون الجسم مدرکا له لانا نقول اما الاول فظاهر
البطلان لان حقیقة المدرک لیس له الا الادراک المفهوم من الناطق ... فان الادراک عبارة عن نفس حصول

البتوه الشي كان المذكر عباره عن الشي الذي حصل له تلك الصوره واذا كان كذلك فقولنا للشي الذي حصلت له الصورة له وما حصلت الصورة له وهذا باطل وبالجملة فالجماد يصدق عليه انه حصلت له حقيقة السواد وما يصدق عليه انه حصل له ادراك حقيقة السواد الشي بعض ادراك حقيقة السواد واما الثاني فهو ظاهر الفساد ايضا لان كون الشي عالما بالسواد مثلا ليس عبارة عن نفس ذاتها اما اولا فلانه يلزم ان لا يعتبر في كون النفس عالمة بالسواد حصول حقيقة السواد لها وذلك تقدح في اصل قولهم واما ثانيا فلانه يلزم ان يكون النفس عالمة ابدا بالسواد وليس ايضا عبارة عن السواد الحاصل في الجسم والا لم يكن العلم بالسواد عبارة عن حصول مثال السواد في الذهن وذلك اعتراف بفساد قولهم فاذن هو امر زايد على ذات النفس وذات السواد الحاصلة فيها وذلك اعتراف بان العلم بالسواد مغاير للسواد وللنفس الذي انطبع السواد فيها وهو المطلوب واما الثالث فهو كذلك لان السواد المنطبع في الذهن اما ان يكون مشاركا للسواد الخارجي في تمام الماهية او لا يكون فان لم يكن فهذا اولى بالصورة الذهنية فضلا عن ان يقال ان حصول تلك الصوره هو نفس العلم بتلك الماهية وان كان حاصلا هناك والاول قد بطل اما ان يكون العلم عبارة عن تلك الصوره او عن امر زايد حصل هناك والاول قد بطل لانا نعلم بالضروره انه ليس العلم امرا عدميا وايضا فسيظهر بعد ذلك يكون هذا اعترافا بان العلم ليس نفس حصول تلك الصوره بل هو امر زايد عليها ولكن يكون في كل نزاعا في ان ذلك الزايد عدمي او وجودي وذلك بحث اخر واذا بطل القسمان لم يبق الا الثالث وهو ان يكون العلم عبارة عن امر زايد على حصول تلك الماهية في العقل واعلم ان الفلاسفة المتقدمين لما ذهبوا الى ان العلم عبارة عن حصول ماهية المعلوم في العالم علموا انه لا بد لهم من الفرق بين حصول السواد المعقول في العقل وبين حصول السواد في الجدار فلم يجدوا فرقا بين الامرين الا ان قالوا ان السواد داخل في العقل اتحد بالعقل واتحد العقل به واما السواد فحاصل في الجدار فانه لا يتحد بالجدار ويتحد به والشيخ قد ابطل القول بالاتحاد في كتاب المبدا والمعاد وفي الفصل الذي بين فيه ان البارئ تعالى عاقل ومعقول واستدل على القول بالاتحاد بان المعقول لو لم يتحد بالعاقل لاستحال ان يتميز العاقل عن المعقول لان العاقل اما ان يكون هو النفس او الصورة الحالة فيها او مجموعهما وابطل ان يكون العاقل هو النفس بان قال لو عقلت النفس السواد لان السواد حل فيها لعقل الجدار السواد لان السواد حل فيه وقرر ذلك غاية التقرير فقد ظهر ان القول بان العلم هو نفس الانطباع لا يمشي الا مع القول باتحاد العاقل والمعقول ثم انه رجع عن القول بالاتحاد في هذا الكتاب واعترف بانه من الخرافات والجمع بين القولين مشكل لمن قال العلم نفس الانطباع لا بد له من القول بالاتحاد ليسهل له الفرق بين حلول السواد في النفس وبين حلوله في الجسم ومن نفى الاتحاد فلا بد له من القطع بان العلم امر وراء الانطباع واعلم ان الكلام في ان العلم بالسواد مثلا ليس نفس حصول السواد للشي وان المعقول لا يتحد بالعاقل اظهر من ان يحتاج في ابطاله الى فضل بسط وتقرير لكن من الواجب ان فساد هذا المذهب وامثاله معلوما بالضروره واذا دعت الحاجه الى تطويل القول فيه لجهل المقلدة واصرارهم على تقرير كل ما يجدونه في كتاب من يعتقدون فيه تكلما امكن ان يطول اللسان به وان كان فساده معلوما بالضروره **الحجة الثانية** من الدليل الخامس على ابطال ما قالوه انه لو كان حقيقة العلم والادراك عبارة عن حصول شي لشي مجرد

مجرد لكنا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا حال في جسم واعتقدنا انه حل فيه السواد وجب ان نقطع حينئذ بكون ذلك الموجود عالما بذلك السواد لانه اذا كان لا حقيقة للعلم الا حصول السواد لذلك الموجود فمن عرف ذلك فقد عرف انه حصل له ما هو حقيقة العلم فلما فعلم بالضروره انه ليس الامر كذلك فانا بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال في جسم يصح منا الشك في انه تعالى هل يفعل ... او هو هل نعلم كونه فاعلا لغيره ام لا فعلمنا ان كون الشي شاعرا بالشي مغاير لحصول ذلك الشي له واما الوجه الذي يختص بالادراكات العقلية فهو ان نقول لا شك انا قد نعقل انفسنا فاما ان يكون تعقلنا لذاتنا نفس ذاتنا او امرا زايدا عليها والاول باطل من وجوه الاول منع ان تعقلنا لذاتنا ان كان نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون ... فان كان الاول وجب ان يكون علمنا بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا فيلزم ان يدوم علمنا بعلمنا بذاتنا بدوام ذاتنا ثم ان المراتب في هذه العلوم غير متناهية فيلزم ان يكون تلك المراتب الغير المتناهية موجودة بالفعل دايما وهو محال وايضا ان قيل ان علمنا بذاتنا هو غير علمنا بذاتنا فالكلام عليه مثل الكلام على القول الاول بان علمنا بذاتنا غير ذاتنا وسيأتي وذلك الثاني ان علم الشخص بذاته لو كان هو نفس ذاته لم يكن العلم على الاطلاق عبارة عن حصول ماهية المعلوم في العالم لان الشي الواحد لا يحصل لنفسه لا يقال حصول الشي للشي اعم من حصوله لغيره ولا يلزم من كذب الخاص كذب العام بل النفس جوهر قايم بذاته وهو حاصل بذاته فبما تعتبر ان هويته المجرده حاصلة لشي يكون معقولا وبما تعتبر ان هويته المجرده قد حصل لها شي يكون عاقلا وبما تعتبر ان هويته مجرده كان عقلا فالمجرد الذي يعقل ذاته يكون عقلا وعاقلا ومعقولا ويكون الكل شيا واحدا ومثل هذا غير ممتنع في بديهة العقل الا انا نعقل بصور المجرد والمجرد لا نعلم ان احدهما عين الاخر الا ببرهان ولو كان ذلك ممتنعا في البديهة لما احتيج فيه الى البرهان واذا ثبت انه غير ممتنع في البديهة فالحجة التي ذكرناها في بيان ان ادراك الشي عبارة عن حصول ماهيته المدرك للمدرك ساقتنا اليه ووجب الجزم به ولين دعت المساعدة على ان حصول الشي للشي يقتضي المغايرة لكنا نقول ان كل شخص فانه لا بد وان يزيد على ماله من الماهية بامر زايد وهو شخصيته فتكون ماهيته وشخصيته مجموع حاصل منهما وهو الشخص واذا كان كذلك امكن ان يقال ان ذلك الشخص حصلت له تلك الماهية لما كانت جزءا من ذلك الشخص والشخص مغاير للكل والاجزاء فيجب ان يقال ان تلك الماهية حاصلة لذلك الشخص ولاجل هذا المعنى يصح منا ان نقول ذاتي وذاتك فاضيف ذاتي الى نفسي لانا نقول اما الاول فغير صحيح لانه كان حصول الشي للشي اعم من حصوله لغيره وكذلك اضافة الشي الى الشي اعم من اضافته الى غيره بل ايجاد الشي اعم من ايجاده لغيره وكان هذا القدر لا يقتضي صحة كون الشي مضافا الى نفسه او موجدا لنفسه او حالا في نفسه او محلا في نفسه او متقدما على نفسه او متاخرا عن نفسه بل كان فساد هذه القضايا معلوما بالضروره فكذا ههنا واما قوله فيجب انه بما تعتبر انه كذا عاقل وبما تعتبر انه كذا فهو معقول **فنقول** ان المفهوم من هذه العبارات ان كان واحدا كانت لفظة العقل والمعقول والعاقل الفاظا مترادفة وشرح الالفاظ المترادفة لا يليق الا بكتب اللغة فكيف يجوز ايرادها في الحكم الاعلى والفلسفة الاقصى التي عند ذكرها تقشعر القلوب

وتخلع القلوب الخناجر بل لو كان مفهوما واحدا لاستحال ان يصدق لفظة منها ولا يصدق الاخر فكان يجب ان يكون كل معقول عاقلا وبالعكس وانه خطا واذا لم يكن المفهوم من هذه العبارات واحدا فقد بطل قولكم ان تعقل الشي لذاته نفس ذاته **واما قوله** انه يصح منا ان نقول ان الشي الواحد هو محرك لذاته فجوابه ان ذلك انما صح لان مفهوم المحركية غير مفهوم المتحركية وكيف لا نقول ذلك والمحركية من مقولة ان يفعل والمتحركية من مقولة ان ينفعل ولما اختلف المفهومان صح ان يقال في اجتماعهما في الذات الواحدة ام لا واما ههنا اذا كان مفهوم العاقلية عين مفهوم المعقولية والعقلية فكيف يصح ... احدهما على الاخر بل لو قالوا ان حقيقة العاقلية والمعقولية امور زايدة على الذات فحينئذ يصح هذا الكلام الا انه ليس مطلوبنا في هذا المقام الا ذلك **واما قوله** الماهية جزء من الشخص فيكون مغايرة له فيصح الاضافة فجوابه ان هذا العذر بعيد لانه استمر في علم الشخص بماهيته الا انه لا يمشي في علمه بذاته المخصوصة وعلى ان فيه اعترافا بان العلم ليس هو نفس الماهية بل اضافة مخصوصة ... من الماهية ومن ذلك الشخص تحصل بينهما بعد تحقق ذلك الشخص واعلم انه لولا ولوع الناس بالعشق لكل كلام هايل لا يحصلون حقيقته والا لما احتيج الى الكلام على قولهم ان الواحد الذات عقل وعاقل ومعقول من غير تعدد صفاته واما القسم الثاني وهو ان يكون علم الشي بذاته زايدا على ذاته فذلك الزايد اما ان يكون مساويا لماهية ذلك الشي او لا يكون والاول باطل لانه يلزم اجتماع المثلين ولانه ليس حلول احدهما في الاخر اولى من العكس والثاني وذلك يقتضي القطع بانه ليس علم الشي بذاته عبارة عن حصول صورة مساوية لماهيته في ذاته وهو المطلوب **واما** بيان ان الادراكات الخيالية ليست عبارة عن مجرد حصول هذه الصورة في الحس المشترك لانها عندهم حال ما يكون مشعورا بها بل انما يحصل الشعور بها اذا طالعها الحس المشترك فوجب ان لا يكون ادراك هذه الصوره نفس حصولها في الخيال الا انه لم يدرك حالها لانه ليس من القوى المدركة لانا نقول لما صدق على الخيال انه يتحصل هذه الصورة وكذب عليه كونه مدركا لها ساغ ان الادراك ليس نفس التمثل وهكذا الكلام في ادراك الوهم بعينه **واما** بيان ان الابصار ليس عبارة عن مجرد الشبح المنطبع لان الشيخ نص في الشفا على ان الاشباح تنطبع في الجليدية مع ان الابصار لا يحصل هناك بل عند ملتقى العصبتين وذلك يدل على ان الابصار ليس نفس انطباع تلك الاشباح وايضا فالقوة الباصرة لا تدرك ما في اليها من اللون والشكل والمقدار مع ان المقارنة حاصلة هناك فثبت ان الابصار ليس نفس الانطباع وقد ثبت بهذه الوجوه ان الادراك ليس عبارة عن نفس الانطباع بل الحق انه حالة نسبية اضافية فانا نعلم بالبديهة انا اذا ابصرنا زيدا فان لقوتنا الباصرة نسبة خاصة اليه وان الذي يقال من المبصرات هو زيد الموجود في الخارج بل هو غير مبصر اصلا وانما المبصر مثاله وشبحه فانه مشكك في اجلى العلوم الضرورية واقواها وان امثال هذه الكلمات يجب ان لا تخطر ببال الانسان السليم العقل فضلا عن ان تجعل مواضع البحث والتدقيق هذا تمام الكلام في الادراك والشعور **ولنرجع** الان الى شرح المتن **اما قوله** ان ادراك الشي هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فان لم ... الادراك امرا وراء نفس حضور الصورة لانه اعتبر في الادراك الحضور عند المدرك فان لم يكن الادراك الا نفس الحضور

لم يكن المدرك الا الذي حضر عنده شي فيصير معنى قوله حقيقته متمثلة عند المدرك ان حقيقته حاضرة عنده ومعلوم ان ذلك خطا وكذلك قوله يشاهدها ما به يدرك اضافة المشاهدة الى تلك الحقيقة المتمثلة وذلك يقتضي كون المشاهدة مغايرة لتلك الصورة المتمثلة وظاهر ان اللفظ ههنا مشعر بكون الادراك امرا مغايرا للتمثل والحضور ولكن كلامه في اكثر المواضع يقتضي كون الادراك نفس التمثل الثاني ان قوله حقيقته متمثلة عند المدرك يستدعي حصول التمثل فانه ان عني به انه يحصل مثل المعلوم في العالم احتاج ان علم البحر والجبل ذلك معلوم البطلان بالضروره وان عني به غيره فلا بد من بيانه لنعقله اما يقال معناه انه يحصل فيه مثاله والفرق بين المثل والمثال ظاهر لان الانسان المنقوش على الجدار مثال الانسان الطبيعي وان لم يكن مثلا له لانا نقول المثال اما ان يكون من وجه ومخالفا من وجه فالانسان المنقوش على الجدار مماثل الانسان الطبيعي في الشكل ومخالف له في سائر الاعتبارات وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فاذا اعلمنا شيا وحصل في ذهننا مثاله فان كان ذلك المثال مساويا للمعلوم من كل وجه فقد عاد المحال وان كان مخالفا له من بعض الوجوه وجب ان لا يكون من ذلك الوجه معلوما والا فقد حصل العلم بذلك الوجه مع ان مثله غير حاصل في الذهن وذلك يبطل الاصل القاعدة والثالث قوله اما ان يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشي الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة ما لم وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية ... يمكن اذا فرضت في الهندسة ... يتحقق اصلا او لا يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي فالمراد ذكر الدلالة على اثبات هذه الصوره الذهنية وقد قررناها قوله او يكون مثال حقيقته مرتسما هذا موضع البحث فانه يقال ان اردت بالمثال المثل فقد ابطلنا وان اردت به غيره فلخصه ليكون الكلام فالمبحوث الاثبات واراد اعلى تصور محتمل ثم لقايل ان يقول لا معنى الجهل الا ما يحصل للذهن مع انه لا يكون مطابقا للخارج فالصورة الذهنية ان لم يكن مطابقه للخارج كانت مطابقة فلا بد من امر في الخارج واذا ثبت امر في الخارج فلم لا يجوز ان يكون الادراك عبارة عن حالة نسبية بين القوة المدركة وبين ذلك الموجود في الخارج وايضا فلم لا يجوز ان يقال ان الصور التي نعقلها ونتخيلها وان لم يكن حاضرة عندنا الا انها موجودة في انفسها اما بان يكون قايمة بانفسها كما تقوله افلاطون واما بان يكون مرتسمة في شي من الاجرام العالية عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالقياس الى الزام ان الاثر الحاصل في تعقل السما في الذهن مساو لنفس السماء فيكون العرض المحسوس مساويا للجوهر القايم بالنفس من كل الوجوه امر ... غير مستبعد والله الموفق والعصمة **المسئلة الثانية** الادراكات في التجرد فنقول الشي قد يكون محسوسا عند ما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته متمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك تخيلته وقد يكون معقولا عندما تتصور من زيد معنى الانسان الموجود ايضا لغيره وهو ما يكون محسوسا يكون بحيث تغمره غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم يوثر في كنه ماهيته مثل اين وكيف ووضع ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم يوثر في حقيقة ماهيته انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجردها عنه ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه

ومادته ولذلك لا يمثل الحس الظاهر صورته اذا زالت واما الخيال الباطن فيمثله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده
المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي يتعلق بها الحس فهو يمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما
العقل فيقدر على تجريده عن المادة المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها حتى كانه عمل بها ما جعله
معقولا واما ما هو في ذاته بري عن شوائب المادة واللواحق الغريبة التي لا يلزم ماهيته عن ماهيته فهو
معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به لان يعقل بل العلة في جانب ما من شانه ان يعقله التفسير لما تكلم في انواع
الادراك شرع بعده في بيان اصناف الادراكات وبيان ذلك ان الشي المعتبر اما ان يدرك بحيث يمنع نفس ادراكه
من ان يكون مقولا على كثيرين او يدركه بحيث لا يمنع نفس ادراكه من ذلك الاول لا يخلو اما ان يتوقف حصول
ذلك الادراك على وجود ذلك المدرك في الخارج او لا يتوقف فهذه اقسام ثلاثة اولها الادراك على وجود ذلك المدرك
الذي يجمع فيه الامران هو ان يكون مانعا من الشركة ويكون متوقفا على وجود المدرك في الخارج وهذا هو ادراك
الحس وثانيها ان يحصل فيها احد الوصفين دون الثاني فيكون مانعا من الشركة ولكنه لا يتوقف على الوجود
الخارجي وهو التخيل فاني اذا شاهدت زيدا ثم غاب عني فاني اتخيله على ما هو عليه من التشخصات بحيث يمنع
من الشركة ولكن هذا الادراك لا يتوقف على وجود المدرك في الخارج فانه يمكنني ان اتخيله بعد عدمه
وثالثها ان يخلو عن الوصفين جميعا فلا يكون مانعا من الشركة ولا موقوفا على وجود المدرك في الخارج وهو
المسمى بالادراك العقلي فان قيل ادراك الوهم خارج عن هذا التقسيم قلنا نعم ... ولا ادراك العقل الاشخاص والوهم غير
متعلق بالاشخاص فلا يقدح فيما ذكرناه واذا عرفت صحة الحصر فلنتكلم على كل واحد من هذه الاقسام فنقول اما
الادراك الحسي والخيالي فلانهما لا يتعلقان بالماهية الا عند كونها مقارنة لمادة معينة ولاعراض مشخصة وذلك
لان متعلقهما ان كان هو الماهية من غير قيد زايد كان متعلق كل واحد منهما امرا لا يمنع نفس تصوره من الشركة وهذا
هو القسم الثالث الذي سميناه بالادراك العقلي وان كان هو الماهية مع قيود زايدة مشخصة لذلك الشي ادرنا
لقولنا انهما لا يتعلقان بالماهية الا عند كونها مقارنة لمادة جزئية واعراض جزئية واما الادراك العقلي
فانه يجب ان يكون مجردا عن جميع اللواحق والعوارض لان الصورة العقلية لما كانت مشتركة فيما بين الاشخاص
دون الصفات المختلفة وجب الا يكون لها شي من تلك الصفات والا لم تكن مشتركا فيها بين تلك الصور فان قيل
ان يقول ما ذكرتموه يقتضي كون الكلي موصوفا بعارض جزئي لا يلزم من هذا العدد الا يكون ملحوقا بشي من العوارض
لان العارض الجزئي اخص من مطلق العارض ولا يلزم من بطلان العام بطلان الخاص فلم لا يجوز ان يكون الكلي
ملحوقا بلواحق كثيرة كلية وهذا البحث وان كان عند الامام ههنا بحثا اخر قويا من ذلك وهو اكثر فائدة منه
ذلك انه كثيرا ما يجري في كتبهم في هذا الموضع ان العقل ينتزع من الاشخاص الجزئية صورة كلية مجردة عن جميع
اللواحق والعوارض وهذا في نظر من وجهين الاول ان الصورة التي تحصل في العقل لا بد وان تكون
صورة جزئية حالة في نفس جزئية بحلول العرض في الموضوع فتتشخص تلك الصورة بجزئيتها وحلولها في تلك

النفس ومقارنتها لساير الصفات العامة بالنفس عوارض غريبة عن ماهية الانسان بدليل ان الاشخاص الانسانية
الموجودة في الخارج غير موصوفة بشي من هذه الصفات ولو كانت هذه الصفات داخلة في ماهية الانسان
لاستحال الانفكاك عنها واذا كان كذلك فكيف يمكن ان يقال ان العقل يقدر على ان ينتزع من المحسوسات
صورة مجردة عن جميع العوارض العلايق مع ان تلك الصورة موصوفة لا محالة بهذه العوارض
الثاني هو ان يدرك العقل انما هو القدر المشترك بين الاشخاص الانسانية وهذه الصورة الموجودة
في العقل غير مشترك فيها بين الاشخاص لانها ليست جزءا منها فانه كيف يجوز ان يقال العلم العام بنفس زيد
جزء من ماهيته جميع اشخاص الناس مع انهم كانوا موجودين قبل وجود هذه الصورة وسيكونون موجودين
بعد عدمها فثبت ان الصورة الموجودة في العقل يستحيل ان يكون مجردة عن جميع اللواحق الغريبة وان
يكون كليته مشتركا فيها بل الحق ان الاشخاص الانسانية مشتركة في الانسانية ومتباينة في ساير الا
عتبارات من الكل والوضع والمقدار وما به الاشتراك مغاير لا محالة لما به الامتياز فان الانسانية مغاير
لا محالة الاشكال والمقادير ثم ان الانسان الطويل مثلا موجود في الخارج وهو عبارة عن الانسان الموصوف
بالطول ومتى كان المركب موجودا في الخارج كانت المفردات موجودة ايضا فاذن الانسان من حيث
هو انسان موجود في الخارج وهو ايضا في نفسه مجرد عن اللواحق لكن ما به الامتياز اذا كان خارجا عما به الاشتراك كان
الذي به الاشتراك من حيث انه انسان فقط لا طويلا ولا قصيرا ولا عالما ولا جاهلا بل هو انسان فقط واذا عرفت
ذلك فالعلم المتعلق بالانسان من حيث هو الانسان هو العلم الكلي المجرد لا ان العلم في ذاته كلي او مجرد بل لان
المعلوم به كلي ومجرد فلهذا السبب سمى المتقدمون مثل هذا العلم كليا ومجردا على طريق المجاز تعويلا على فهم المتعلمين
فلما نظر المتاخرون في كلامهم لم يفهموا كلامهم ولم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة كلية مجردة
كلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه ولنرجع الى شرح المتن اما قوله الشي قد يكون محسوسا عند
ما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك متخيلته فاعلم
انه لما كان اظهر الادراكات الاحساس ويليه التخيل واخفاها الادراك العقلي لا جرم بدا الشيخ بذكر الحس وثنى
وثلث بالعقل ولما كان اظهر الادراكات الحسية الابصار لا جرم ذكر في مثال الادراك الحسي الابصار واما قوله وقد
يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود لغيره فاعلم ان ذلك بيان منه لكون المدرك بالادراك
العقلي امرا مشتركا بين الاشخاص واما قوله وهو عندما يكون محسوسا قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته
لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين وكيف ووضع ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة
انسانيته فاعلم انه لما ذكر اقسام الادراك شرع في ذكر احكامها وبدا بالاحكام ما هو اول في التقسيم
وهو الاحساس وذكر ان الشي انما يكون محسوسا عندما غشيته الغواشي الغريبة عن ماهيته ثم فسر الغواشي
الغريبة بانها التي لو ازيلت عن الشي لم تؤثر تلك الازالة في تلك الماهية وهذا التفسير يتناول جميع العوارض مفارقة

كانت او لازمة للوجود او للماهية فان زوال الشي منها لا يؤثر في ازالة الماهية فان الصفات المفارقة قد يزول عن
الشي مع بقائه والصفات اللازمة للشي لا يكون زوالها سببا لزوال الماهية بل زوال الماهية يكون سببا لزوالها انه
لما ادعى ان الشي انما يكون محسوسا عندما يكون موصوفا باللواحق الغريبة برهن على ذلك بان الحس انما يتناول الانسان الذي
له كيف ووضع ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة انسانيته لان ما به الاشتراك مغاير لما به
الاختلاف فهذه الصور عوارض غريبة عن الانسانية مع ان الحس لا يتعلق بها الا مع هذه الاشياء ثم بعد ذلك ان
الحس الظاهر مع انه لا يتعلق بالشي الا عند كونه موصوفا بهذه العوارض فانه لا يتعلق به الا عند علاقة وضعية وهو كون
المرئي حاضرا مقابلا للرائي وان لا يكون هناك حجاب الى غير ذلك من الشرايط واما قوله واما الخيال الباطن فيتخيله
مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يمثل
صورته مع غيبوبة حاملها فاعلم ان معناه ما قررناه ان الخيال لا يستحضر الماهية الا مع العوارض التي باعتبارها
يتشخص ويمنع حمله على كثيرين لكن يمتاز هذا النوع من الادراك عن ذلك النوع بانه لا يتوقف على وجود المدرك
في الخارج والنوع الاول يتوقف عليه واما قوله واما العقل فيقدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة
مستثبتا اياها كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا فاعلم ان تفسيره ما ذكرناه ان العقل اذا علم القدر المشترك بين الاشخاص
المختلفة فهذا العلم هو التعقل وذلك المشترك مع قطع النظر عن الصفات التي بها وقع الاختلاف هو المعنى باقتداره
على التجريد وهو العمل الذي عمله بالمحسوس حتى جعله معقولا واما قوله واما ما هو في ذاته بري عن الشوائب
المادية واللواحق الغريبة التي لا يلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمله به بعد ان
يعقله ما من شانه ان يعقله ما من شانه ان يعقله بل العلة في جانب ما من شانه ان يعقله فاعلم ان المراد منه ان
المراد منه ان المانع من كون الشي معقولا هو المادة وعلائقها فاذا كانت المادية احتاج العقل في تصيير معقولها
الى ان يجردها عن المادة واما اذا كانت مجردة لذاتها عن المادة وعلائقها لم يكن به حاجة الى ان يعمل به عملا
لاجله يصير معقولا انه اذا كان المانع عن المعقولية غير حاصل له كان معقولا في ذاته بل انما احتاج الشي الذي
يعقله الى عمل لاجله يستعد لان يعقله وهو الفكر والتامل فان قيل قولكم المانع من كون الشي معقولا
هو المادة وعلائقها فيه بحث وذلك لانه يجب علينا ان نبين المراد من المادة حتى يعلم هل يمكن جعلها مانعة عن التعقل
ام لا فنقول ان ماهية الشي اذا كانت مؤلفة من محل وحال فالمحل هو المادة والحال هو الصورة مثل السرير فانه
لا يحصل من الخشب فقط بل لا بد وان يكون في ذلك الخشب شكلا مشكل مخصوص والشكل حال في الخشب والخشب
مادة للسرير والشكل صورة له فقد تحصل ان المادة هي المحل والصورة هي الحال وسواء كان المحل محسوسا كما ذكرناه
او معقولا كالهيولى الاولى التي تثبتها الحكماء للجسم وسواء كان متقوما بالحال كالهيولى او متقوما له كالموضوع
والعرض واذا عرفت ذلك فنقول ان ذلك المحل له ماهية يمكن ان يكون معقولة فتعلقها لا ينافي تعقل ماهيته ما
حل فيها فان من صدق بكون الخشب مشكلا فلا بد وان يكون هو بعينه متصورا الماهية الخشب ولماهية

الشكل حتى يمكنه التصديق بثبوت احدهما للاخر فان التصديق بثبوت شي لشي يستدعي تصور كل واحد من الطرفين واذا ثبت ان ماهية المحل
يمكن ان يكون معقولة وجب ان تعقلها لا يمنع من تعقل ما حل فيها فثبت ان المحل لا يمكن جعله مانعا من كون الشي معقولا وثبت ان المادة لا
يمكن جعلها الا المحل فظهر انه لا يمكن جعل المادة مانعة عن المعقولية مقول في الجواب انه ثبت انه لا معنى للتعقل الا
حصول ماهية المعقول للعاقل ثبت ان المادة مانعة عن المعقولية وانه لا مانع من المعقولية الا المادة وبيانه ان الشي
اذا كان قايما بذاته كانت حقيقته حاصلة لذاته وكل ما حقيقته حاصلة لشي كانت حقيقته معقولة لذلك الشي
بناء على انه لا معنى للتعقل الا حصول المعقول للعاقل فاذن كل ما كان قايما بذاته فانه لا بد وان يكون حقيقته معقولة
لذاته واما كل ما يكون قايما بغيره فانه لا بد وان لا يكون حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره واذا لم يكن حقيقته حاصلة
لذاته لم يكن هو عالما لذاته فقد ظهر من هذا ان كل ما يكون موجودا قايما بذاته فانه يكون معقولا لذاته اي يكون
ذاته عالما بذاته وان كل ما يكون موجودا في محل فانه لا يكون معقولا لذاته اي لا يكون ذاته عالما بذاته فقد ظهر ان كل
مجرد عن المادة وعلائقها فهو معقول لذاته وانه لا حاجة في كونه معقولا الى عمل يعمله به حتى يصير معقولا
الى ان يحتاج بعض ما يعقله الى عمل يعمله حتى يستعد به لان يعقله فاذن هو اذا اراد ان يعقله فانه ربما احتاج
الى تكلف تامل او اكتساب صورة حتى يصير عاقلا له واما هو فانه لا يحتاج في تعقله لذاته الى تامل ونظر ولا
الى اكتساب صورة فانا قد بينا ان يعقل الشي لذاته نفس حضور ذاته واما الذي لا يكون مجردا عن المادة فانه
لا يكون معقولا لذاته بل لا يمكن ان يصير ذاته عالمة بذاته بل انما يمكن ان يصير معقولا الا لغيره وذلك الغير يحتاج
في صيرورته عاقلا له الى التامل والنظر واكتساب صورة فلا جرم مثل هذه الماهية لا يكون معقولة لذاتها بل لا بد وان
يعمل بها حتى يصير معقولة له بالفعل فقد تلخص انه متى ثبت القول بان التعقل هو نفس حصول المعقول للعاقل ثبت ان المادة
مانعة من التعقل وانه لا مانع منه الا المادة فاما اذا كان امرا زايدا عليه سوا اشا الصورة الذهنية او لم يشاها
لم يصح ذلك والله الموفق المسألة الثالثة في الحواس الباطنة اشارة لعلك يتنزع الان الى ان تشرح لك الامر
القوى المدركة من باطن ادنى شرح وان تقدم شرح امر المناسبة للحس فاسمع انت قد تبصر القطر النازل خطا
مستقيما والنقطة الدايرة محيط دايرة على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر وانت
تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل والنازل والمستدير كالنقطة لا كالخط فهي ادن في بعض القوى
ما ارتسم اولا واتصل بها ما به الابصار الحاضر فعندك قوة قبل البصر اليها يؤدي المبصر كالمشاهد وعندها يجتمع المحسوسات
فتدركها وعندك قوة يحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبة مجتمعة فيه وبها تعلم ان هذا اللون
غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان الحاكم في هذين الامرين يحتاج ان يحضره المقضي عليهما جميعا وهذه
قوى في الحيوانات باطنها تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متادية من طريق
الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم
به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شانها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة يحفظ هذه

المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصورة لكن قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالأول هي المسماة
بالحس المشترك وبنطاسيا وآلتها الروح المنصب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة
بالمصورة والخيال وآلتها الروح المنصب في البطن المقدم من الدماغ لا سيما في جانبه الأخير والثالثة الوهم
وآلتها الدماغ كله لكن الأخص بها هو التجويف الأوسط وتخدمها قوة رابعة لها أن تركب وتفصل ما يليها من الصور
المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب أيضا الصور بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال مفكرة
وعند استعمال متخيلة وسلطانها في الجزء الأول من التجويف الأوسط وكأنها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل
والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الأخير وهو آلته وانما هدى الناس
الى القضية بأن هذه هي الآلات أن الفساد إذا اختص بتجويف أورث الآفة ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع تعالى
أن يقدم الأحسن للجرماني ويؤخر الأقبل للروحاني ويعد المتصرف فيهما جميعا واسترجاعا للمثل المنمحية عن
الحابس عند الوسط على ما علمت قدرته [illegible] انه لما تكلم في الادراك وفي أصنافه أراد بعد ذلك أن يتكلم في القوى
المدركة وبدأ فيها بالقوى الحيوانية وترك الحواس الظاهرة أما أولا فلأن الحواس الظاهرة لا نزاع في وجودها
في الجملة وانما النزاع في تفصيل القول في كل واحد منها بخلاف القوى الباطنة فان النزاع واقع في وجودها وأما
ثانيا فلأنه لا فائدة في البحث عن الحواس الظاهرة الا في معرفتها فقط وأما البحث عن القوى الباطنة فانه ينتفع
بها في البحث عن أحوال النبوة والوحي والاخبار عن الغيوب على ما سيأتي في النمط العاشر من هذا الكتاب فلا
جرم أهمل البحث عن الحواس الظاهرة وتكلم في القوى الباطنة واعلم أن القوى الباطنة المدركة للجزئيات خمسة
وبيانه على سبيل الحصر أن القوى الباطنة المدركة للجزئيات إما أن تكون مدركة فقط أو متصرفة أيضا
فان كانت مدركة للصور الجزئية مثل تخيلنا لصورة زيد بعد غيبته عنا أو مدركا للمعاني الجزئية مثل
ادراك الواحد منا الصداقة الوهمية من شخص معين والعداوة الوهمية من شخص آخر معين ولكل واحدة
منهما من القوتين قوة أخرى هي خزانتها فالقوة المدركة لصور المحسوسات هي المسماة بالحس المشترك
والقوة التي هي خزانة لها هي المسماة بالخيال والقوة المدركة للمعاني الجزئية هي المسماة بالوهم والقوة التي تكون
خزانة لها هي المسماة بالحافظة وأما القوة المتصرفة فهي التي تسمى متخيلة عند استعمال الوهم ومفكرة عند
استعمال العقل إياها فهذا تحصيل القول في إفادة تصور هذه القوى وبقي النظر بعد ذلك في وجودها أمرين
أحدهما إقامة البرهان على وجودها بأن هذه الأصناف من الادراكات وإن كنا نعلم بالضرورة وجودها إلا أنه
من المحتمل أن يكون هناك قوة واحدة تحصل لها هذه الادراكات المختلفة بحسب الآلات المختلفة وثانيهما معرفة
مواضعها والشروع في التفسير أما قوله لعلك تشتاق الآن أن تشرح لك القوى المدركة من باطن أدنى
شرح وأن يقدم أمر المناسبة للحس أولا فاسمع فاعلم أنه لما كانت ادراكات الحواس الظاهرة أظهر الادراكات
وكل ما كان أظهر وقد عرفت أن التعليم الجيد ابتداء من الأظهر مترقيا الى الأخفى فلا جرم قدم ذكر

القوة المناسبة للحواس الظاهرة وهي المسماة بالحس المشترك على سائر القوى قوله ألست قد تبصر القطر النازل خطا
مستقيما والنقطة الجوالة خطا مستديرا على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل أو تذكر وأنت تعلم أن البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل
النازل أو المستدير كالنقطة لا كالخط فبقي إذن في شيء غير البصر ما ارتسم بها أولا واتصل بها ثانيا ما أبصر الحاضر
عنده كقوة قبل البصر يؤدي إليها كالمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها فاعلم أن المقصود من هذا الكلام
إقامة الدلالة على إثبات القوة المسماة بالحس المشترك وهي القوة التي تجتمع فيها صور الأشياء المحسوسة بالحواس
الخمسة والدليل على ثبوتها أنا نرى القطر النازل خطا مستقيما والدائرة بسرعة خطا مستديرا فهذا الخط
المشاهد لا بد وأن يكون له وجود فان العدم الصرف لا يكون مشاهدا محسوسا لكنه ليس بموجود في الخارج
فهو إذن موجود في قوة من قوى غير البصر ذلك وليس محله البصر لأن البصر انما يرتسم فيه صورة الشيء الموجود في
الخارج وهذا الخط لا وجود له في الخارج فأدركناه بقوة أخرى وليست هي النفس لاستحالة انطباع الصورة الجزئية
الجسمانية في جوهر النفس فهي إذن قوة أخرى جسمانية وهي المسماة بالحس المشترك وهذه القوة انما أدركت القطرة
على شكل الخط لأنه يحصل فيها صورة تلك القطرة حين كونها في مكان ثم قبل زوال تلك الصورة عنها تحصل
فيها صورة كونها في مكان آخر يلي المكان الأول فإذا اجتمعت الصورتان في تلك القوة أحست تلك القوة بذلك
الشيء كالخط ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون الخط المستقيم المشاهد موجودا في الخارج بيانه أنه يحتمل أن
يقال إن القطرة حين ما يكون في مكان فان الهواء المحيط به يتشكل بشكله ثم إنها إذا انتقلت وحصلت في جزء آخر من الهواء
يلي الجزء الأول فانه يتشكل ذلك الجزء من الهواء بذلك الشكل قبل زوال ذلك الشكل عن الجزء الأول من الهواء وهكذا القول
في سائر الأجزاء الهوائية فلما تؤدي تلك الأشكال الأجزاء الهوائية المتجاورة لا جرم رؤيت القطرة خطا وهذا غير
ما ذكرتموه في سبب إدراك الحس المشترك القطرة على سبيل الخط وبالجملة فهم مطالبون بإقامة البرهان على أن
ما ذكروه في الحس المشترك لا يمكن مثله في الهواء إنا نبين أن الاحتمال الذي ذكرناه أولى مما ذكروه لأنه لو جاز
في بعض ما نشاهد أن لا يكون موجودا في الخارج لجاز مثله في جميع المشاهدات وذلك يوجب ارتفاع الأمان
عن وجود المحسوسات وسفسطة وجهالة لا يقال الهواء شفاف والشفاف لا يتلون بلون غيره إذ لو جاز
ذلك لوجب في الهواء المحصور بين جداري الصفة أن يكون بلون ذلك الجدار ومقدار المساعدة على ذلك لكن حصول ذلك
الشكل في الهواء معلول حصول تلك القطرة لوجوب زوال المعلول عند زوال العلة لأنا نقول أما الأول فلا نسلم
أن الشفاف لا يتلون بلون غيره وأما الهواء المحصور بين جداري الصفة فنقول لم لا يجوز أن يقال الهواء انما يتلون
بلون الجسم الآخر إذا كان ملتصقا به أما إذا كان بعيدا عنه فلا يكون كذلك فلا جرم نقول الهواء الملتصق
بالجدار متلون بلونه ونحن لا نميز بينهما لمناسبتهما في اللون أما البعيد عن الجدار فلم يتلون بلونه لما ذكرناه
من العلة وأيضا هذا الكلام يستمر على أصولهم لأن الرطوبة الجليدية إما أن يكون شفافة أو لا يكون فان كانت
شفافة مع أنها قابلة للأشباح فقد بطل قولهم أن الشفاف لا يقبل الشبح وإن لم تكن شفافة كانت ملونة

فإذا حصلت فيها أشباح المبصرات يلزم اجتماع اللونين في محل واحد وهو محال ولا يلزم أيضا أن تتأدى الأشباح
الى ملتقى العصبتين الذي هو محل الروح الباصرة وأما الثاني فهو ضعيف أيضا لأن صورة لون القطرة في الهواء المحصور
إنما حصلت في الحس المشترك لأجل حصول تلك القطرة في ذلك الموضع ومع ذلك فقد جوزتم بقاء تلك الصورة في الحس
المشترك بعد خروج تلك القطرة من ذلك الهواء فإذا جاز ذلك في الحس المشترك فلم لا يجوز مثله في الهواء ثم إن وقعت المساعدة
على أن هذا الخط لا وجود له في الخارج فلم لا يجوز أن يكون قوله وأنت تعلم أن البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل
قلنا له إن علمنا بأن البصر لا يرتسم فيه إلا صورة المقابل لم يستند الى برهان قاطع بل الى الاختبار والتجربة وهو لا يفيد ههنا
إلا بعد العلم بأن المدرك للقطرة النازلة على صورة الخط ليس هو البصر لأنا متى جوزنا ذلك لم يعلم أن البصر لا يدرك إلا
صورة المقابل فاذن لا نعلم أن البصر لا يدرك غير المقابل إلا إذا علمنا أن المدرك للقطرة على شكل الخط ليس هو البصر فلو
استفدنا العلم بأن المدرك للقطرة على شكل الخط هو البصر من العلم بأن البصر لا يدرك إلا المقابل لزم الدور وأنه باطل
ثبت بما ذكرناه أنه لا يمكننا القطع بأن المدرك للقطرة على صورة الخط ليس البصر وإذا لم يمكن إثبات ذلك سقط
ما قالوه ثم إن وقعت المساعدة على أن المدرك لذلك ليس البصر فلم لا يجوز أن يكون هو النفس قوله إنه لا ينطبع فيها
الصور الجزئية الجسمانية فلما سيأتي في ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى وأما قوله عند ذكر قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبة
مجتمعا فيها فاعلم أن المقصود من ذلك إثبات القوة الثانية من القوى وهي الخيال وهو الذي يكون خزانة الحس المشترك
فان المحسوسات إذا كانت حاضرة وانطبعت صورها في الحواس ثم توجد مثل تلك الصورة في الخيال الذي هو خزانة
الحس المشترك فإذا غابت المحسوسات انمحت تلك الصورة عن الحواس الظاهرة ولكنها تكون باقية في الخيال فإذا
أخذ الحس المشترك مطالعة تلك الصور المخزونة في الخيال صارت تلك الصور مشعورا بها فهذا هو المعنى بكون
الخيال حافظا لمثل المحسوسات واعلم أنهم استدلوا على أن هذه القوة مغايرة للحس المشترك من وجهين
الأول أن الحس المشترك يجب أن يكون قابلا لهذه الصورة والخيال لا بد وأن يكون حافظا لها فيجب تغايرهما بحجة ومثال
أما الحجة فلأن القوة الواحدة لا يصدر عنها إلا أثر واحد لأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وأما المثال
فهو أن الماء له قوة قبول الشكل وليس له قوة الحفظ واعلم أن هذه الحجة ضعيفة لأن الخيال الذي جعلوه حافظا
لهذه المثل لا بد وأن يكون قابلا لها لأن ما لا يقبل الشيء استحال أن يحفظه وعلى هذا يبطل قولهم إن القوة الواحدة
لا يكون مبدأ للقبول والحفظ وأما قوله الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد فسيأتي إبطاله وأيضا هو ينتقض
بالحس المشترك فانه قوة واحدة مع أنها تدرك المبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات
والملموسات فهذه القوة الواحدة صدر عنها ادراكات مختلفة وأيضا فالنفس الناطقة جوهر بسيط
مع أنها قابلة للصور العقلية ومتصرفة في البدن وأما المثال فهو ضعيف لأنه لا يلزم من ثبوت حكم
في صورة واحدة ثبوت مثله في كل الصور الثاني قالوا الصور الخيالية متى حصلت في الحس المشترك كان
الانسان مستحضرا لها شاعرا بها وإذا كان كذلك وجب أن لا يكون تلك الصور حاصلة في

في الحس المشترك عند غفلتنا عنها لأنها إما أن يكون موجودة في قوة أخرى يكون خزانة لها أو لا يكون فان لم يكن وجب
أن لا تعود تلك الصور الخيالية إلا بتجشم كسب جديد ومعلوم أنه ليس كذلك فاذن الصورة مخزونة في قوة أخرى
وهي الخيال وهذه الحجة أيضا ضعيفة لأنها مبنية على أنه لا معنى لشعور الحس المشترك بتلك الصور الخيالية إلا حصولها
فيه وقد بينا أن الأمر ليس كذلك وأن الشعور والإدراك حالة إضافية وكيف لا نقول ذلك وهذه الصورة إذا
كانت حاصلة في الخيال لم يكن مشعورا بها ولولا أن الشعور أمر وراء حضورها وإلا لاستحال ذلك فهذا برهان قاطع
يدل على فساد ما قالوه وإذا ثبت أن الشعور أمر وراء حصولها تحدد بطلان أصل هذه الحجة لأن على هذا التقدير يجوز
أن يكون تلك الصورة حاصلة في الحس المشترك أبدا حاضرة فيه دائما إلا أنه متى حصلت الحالة المسماة بالشعور
حصل الشعور وإلا بقيت مغفولا عنها ثم إن وقعت المساعدة على أنها حين ما يكون مغفولا عنها لا يكون موجودة
في الحس المشترك فلم لا يجوز أن يكون موجودة أيضا في الخزانة قوله لو كان كذلك لما عاد إلا بتجشم كسب جديد قلنا
لا نسلم وبيانه من ثلاثة أوجه الأول أنا نقول إن النفس الناطقة خزانة تبقى الصور العقلية المغفول عنها
مخزونة فيها بل نقول إن النفس الناطقة إذا طلبت تلك العلوم فاضت عليها تلك العلوم من واهب الصور إذا
تم طالب تحصيلها البحث عنها من غير أن تبقى مخزونة في خزانة أصلا فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في الحس
المشترك الثاني أن الحس المشترك إذا زالت الصور عنه وبقيت مخزونة في الخيال فانه يكون متمكنا من استعادة
تلك الصور من تلك الخزانة فإذا جاز أن يكون للحس المشترك ملكة الاتصال بتلك الخزانة حتى يستعيد من تلك الخزانة
تلك الصور من غير تجشم كسب جديد فلم لا يجوز أن يثبت له ملكة الاستعادة لا من الخزانة بل من العقل الفعال
حتى لا يحتاج الى إثبات هذه الخزانة الثالث أن حامل القوة الخيالية جسم في معرض التغير ينتقص تارة
ويزداد أخرى ومتى وقع التغير في محل القوة فلا بد من زوال تلك القوة بعينها فضلا عن الصورة الحاصلة
فيها مع أنه لا حاجة الى تجشم كسب جديد فبطل ما ذكروه وههنا شكوك فانا نحكم بأن هذا اللون
غير هذا الطعم وأن لصاحب هذا اللون هذا الطعم وأن لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي لا بد من أن يحتاج
أن يحضره المقضي عليهما وهذه قوى في اعلم أن هذا دليل آخر على إثبات الحس المشترك تحريره أنه يمكننا أن نحكم
بأن لصاحب هذا اللون هذا الطعم وإذا سمعنا صوت انسان عرفناه بعينه وما ذاك إلا لعلمنا بأن صاحب
هذا الشكل ثم من الظاهر أن من حكم بشيء على شيء وجب أن يكون عالما بكل واحد منهما إذ التصديق يتوقف
على تصور الموضوع والمحمول فاذن يتساوق واحد يكون حاكما على هذه الأشياء المحسوسة بالحواس الظاهرة
وذلك الشيء ليس هو الحواس الظاهرة فان كل واحد منها يختص بنوع واحد من المحسوسات ولا النفس
الناطقة لأنها لا تدرك الجزئيات فاذن لا بد من قوة جسمانية مدركة لجميع مدركات الحواس الظاهرة وهو الحس المشترك
وخزانته الخيال ولقائل أن يقول كما أنه يمكننا أن نحكم بأن لصاحب هذا اللون هذا الطعم يمكننا أن نحكم على زيد بأنه
انسان وأنه ليس بفرس فاذا حكمنا بذلك فالمحكوم عليه هو زيد وهو شخص معين محسوس والمحكوم به هو الانسان

وهي ماهية كلية وليس لهما ان يمنع صحة حمل الكلي على الجزئي اما اولا فلانه لو جاز الامتناع من صحة الحكم بان هذا
الملون هو هذا الشكل واما ثانيا فلانهم قد اعترفوا بذلك في المنطق حيث قسموا اقسام الحمل اربعة حمل الجزئي على
الجزئي والكلي على الكلي والجزئي على الكلي والكلي على الجزئي ولم ينقل عن احد منهم الامتناع من القسم واما ثالثا فلانا اذا
رجعنا الى انفسنا علمنا صحة ذلك بالضرورة فلم يكن المخالف فيه غيره واذا كان كذلك فقول الحاكم بشيء على شيء اما
ان يجب ان يحضره المقضي عليهما او لا يجب فان لم يجب فقد سقط تحكمكم وان وجب فالحكم على زيد بانه انسان لا بد وان
يكون مدركا لزيد بعينه وللانسان ايضا لكن المدرك للانسان الذي هو الكلي هو النفس الناطقة عندكم فيجب
ان يكون المدرك لزيد هو النفس الناطقة فاذن النفس الناطقة يمكن ان يكون مدركة للجزئيات واذا كان كذلك لم يمتنع
ان يقولوا ان الحاكم بان هذا الملون هو هذا المطعوم ليس الا النفس وظهر بهذا سقوط الحجة على التقدير ثم بدل بعد من
ادلتهم على فساد القول بالحس المشترك اني اعلم بالضرورة اني اذا ذقت شيئا ما ليس المدرك لذلك الطعم سوى الدماغ
مع انهم زعموا ان الحس المشترك مسكنه مقدم الدماغ ولو جاز ان يقال الذائق للطعوم هو العصب او اللحم
او الاجفان وان كنت اجد الحال بخلافه وايضا فالروح الباصرة اما ان يكون فيها قوة مبصرة او لا يكون فان كانت
فاذا ادركت القوة الباصرة مبصرا وادركه الحس المشترك ففينا شيئان مبصران ادركا المبصر الواحد فلا يكون
ابصارنا له ابصارا واحدا بل ابصارين ونحن نجد الحال بخلاف ذلك وان لم يكن في الروح الباصرة قوة باصرة
فهذا التفصيل يكون نزاعا لفظيا لان حاصله يرجع الى ان الذي سميتموه انا بالقوة الباصرة سميتموه انتم بالحس المشترك
وكيف ما كان فيخرج منه انه ليس في الانسان شيء يبصر المبصرات الا شيء واحد واما الخيال فالذي يدل على فساد
القول به ان الانسان اذا طالع الكتب وطاف في العالم ورأى البلدان والاشخاص فلو انطبعت صورها في الروح
الدماغي لاختلطت تلك الصور فان الروح الصغير اذا نقش فيه النقوش الكثيرة فانه لا بد وان تختلط النقوش
اللهم الا ان يقال ان موضع كل صورة منها غير موضع الاخرى وحينئذ يلزم غاية عظم تلك الصورة وهو باطل وايضا
فاذا كان موضع كل صورة مغايرا للموضع الآخر لم يكن هناك شيء واحد يكون هو بعينه مدركا لهذه الصورة
غير تلك الصورة فلا يكون الحاكم بان هذه الصورة غير تلك الصورة مستحضرا للصورتين لا مدركا لهما وانه
باطل بالبديهة وبالاتفاق واما قوله وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها يدرك في المحسوسات
الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طرق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس
وادراك الكبش في النعجة معنى غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة
هذا شأنها فاعلم ان هذه هي القوة المسماة بالوهم والقوة التي يدرك معاني جزئية موجودة في الذئب المعين وادراك
الكبش معنى جزئيا في النعجة وكما ان الحس المشترك كان متعلقا بصور المحسوسات فهذه القوة متعلقة بهذه
الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات واعلم ان هاهنا بحثين البحث الاول
في بيان المغايرة بين هذه القوة وبين الحس المشترك والخيال وليس لهم هاهنا حجة سوى ان القوة البسيطة

بل لو بين من الادراك لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهذه المقدمة ممنوعة ثم بتقدير المساعدة عليها فلا بد
من بيان ان المدرك لهذه الاشياء ليس هو النفس ولم ار للشيخ فيه كلاما في كتبه المطولة الا انه لما احتج على ان المدرك للصور
المحسوسات لا يجوز ان يكون مدركها ليس النفس ... ان المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات لا يجوز ان ... كما
القوة جسمانية واجود وجه يمكن ان يقرر به هذا الكلام ان عداوة العداوة الموجودة في هذا الذئب اما ان
ان يدرك من حيث انها موجودة في هذا الذئب ولا من حيث انها موجودة في هذا الذئب فان كان الاول لزم
ان يكون المدرك لها من حيث انها موجودة في ذلك الذئب مدركا لذلك الذئب لان العلم بالعداوة من حيث انها
موجودة في ذلك الذئب موقوف على العلم بذلك الذئب لكن قد ثبت ان المدرك لذلك الذئب جسم او جسماني فالمدرك لتلك
العداوة ايضا يجب ان يكون جسما او جسمانيا واما ان لا يدرك العداوة لا من حيث انها في ذلك الذئب كان ذلك ادراكا للعداوة
من حيث انها عداوة والعداوة من حيث انها عداوة امر كلي وليس كلامنا فيه بل في العداوة الجزئية هذا احسن ما
قدرت عليه في تمشية ما ذكره الشيخ وهو ضعيف لانا نقول المدرك لهذه العداوة الجزئية اما ان يجب ان
يكون مدركا لذلك الذئب او لا يجب فان وجب فحينئذ يكون المدرك لذلك الذئب هو المدرك لتلك العداوة لكن
المدرك لذلك الذئب هو الحس المشترك او الخيال واذا احتمل ذلك في صورة فليحتمل مثله ابدا وحينئذ لا يمكننا ان نقطع
بان المدرك لهذه المعاني الجزئية ليس هو المدرك للصور الجزئية واما ان لم يجب ان يكون المدرك لتلك العداوة مدركا
لذلك الذئب لم يلزم من كون المدرك للذئب جسمانيا ان يكون المدرك لتلك العداوة جسمانيا فعلى التقدير الاول
يجوز ان يكون المدرك لهذه المعاني هو الحس المشترك او الخيال وعلى التقدير الثاني يجوز ان يكون المدرك لها هو النفس فسقطت
حجتهم على اثبات هذه القوة البحث الثاني اذا ادركت صداقة زيد وبغض عمرو فلمنازع ان ينازع في كون
ذلك المدرك جزئيا وذلك لان المدرك هو الصداقة التي بين زيد وبين عمرو والصداقة التي بين زيد وبين عمرو وان كانت في نفسها
جزئية ولكني لا اشعر بها الا من حيث هي كلية فانا لو قدرنا انعدام تلك الصداقة التي بين زيد وبين عمرو وحصول مثلها بين
الشخصين فان الصداقة التي بين زيد وبين عمرو ماهيتها لا يمنع نفس تصورها من وقوع الشركة فيها فهي كلية بل الموجود في
الخارج امر جزئي وفي امر جزئي وهو الذئب المعين ولكن القدر الذي عرفته منها امر كلي كما ان من علم ان في
هذا البيت انسانا واحدا كان معلومه امرا كليا لان الانسان الذي في ذلك البيت يمكن ان يكون مقولا على كثيرين على سبيل
البدل وان كان في ذلك الانسان في نفسه جزئيا وكذلك الذئب في نفسه ايضا جزئي الا ان الذي اشعر به من الصداقة
التي بين زيد وبين عمرو ماهيته اشعر بهذه الصداقة التي بين زيد وبين عمرو كان على هذا التقدير ظهر ان المدرك الوهمي
امر جزئي ولكن ذلك مما يعسر ابانته فان الصداقة امر ... مشار اليه فكيف يمكن ان يقال الانسان بل جميع الحيوانات
لا يشعرون الا بتلك الصداقة من حيث انها تلك الصداقة فهذا موضع صعب ان يتامل فيه اما قوله وايضا فعند
وعند كثير من الحيوانات العجم قوة يحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور فاعلم ان هذه
هي القوة الذاكرة وهي خزانة الوهم والكلام عليه فيها نفيا واثباتا ما مضى في الخيال واما قوله ولكل قوة

سبيلا منه عند ذلك الحس البيان بيني وبينه انه يمنع ان يكون الروح الحاملة للحس المشترك موجودة في مقدم الدماغ وان يكون
موجودة في مبادي اعصاب الحواس ايضا وهذا اقناعي قوي في فساد القول بالحس المشترك واما قوله ونحن نعلم قطعا ان في طبائعنا قوة من شانها
لها ان تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحواس والمعاني المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعاني وتفصلها
عنها وهي عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها
قوة للوهم وبتوسط الوهم للعقل فاعلم انه لما تكلم في الحس المشترك والخيال وتكلم بعدها في الوهم وكانت القوة
المتصلة خادمة للوهم لا جرم عقب الكلام في القوة الوهمية بالكلام في القوة المتصلة وهي قوة من شانها ان تركب
المعاني الوهمية والصور الخيالية تارة وتركب الصور بالمعاني اخرى ثم ان الامر لهذه القوة بهذا التركيب والتفصيل
ان كان هو العقل سميت هذه القوة المفكرة وان كان هو الوهم سميت متخيلة محلها التجويف الاوسط من الدماغ وكانها قوة ما للوهم ومن ... بها
للعقل ثم ان هاهنا بحثين البحث الاول بيان ان هذه القوة مغايرة لسائر القوى والحجة فيه ان هذه القوة
متصرفة وسائر القوى مدركة والقوة الواحدة لا يصدر عنها الا اثر واحد وقد مضى الجواب عن هذا ونحن نزيد فساد
ذلك وضوحا بوجوه الاول ان هذه القوة المتصرفة اما ان يكون لها شعور بما تتصرف فيه او لا يكون فان كان
كان ذلك اعترافا بان القوة الواحدة تكون مدركة ومتصرفة فبطل قولهم ان القوة الواحدة لا تكون مبدأ للادراك
والتصرف وان كان الثاني كان ذلك قولا بان المتصرف في الاشياء بالتركيب والتحليل لا يكون متصورا لحقيقة شيء
منها وذلك يبطل بما اعترفوا به ان القاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما الثاني ان الوهم قوة مدركة
ولو كانت مدركة مستخدمة لهذه القوة تتصرف فيها فهذه القوة تكون الشيء الواحد مدركا ومتصرفا
والثالث ان النفس الناطقة مدركة للمعقولات ومتصرفة في البدن الثالث انهم قالوا القوى النفسانية
منها مدركة ومنها محركة وجعلوا المدركة على قسمين مدركة من ظاهر وهي الحواس الظاهرة ومدركة من باطن
وذلك يبطل قولهم القوة الواحدة لا تكون مدركة ومتصرفة البحث الثاني انهم جعلوا المتخيلة
خادمة ولا شك ان اطلاق لفظ الخدمة هاهنا على سبيل المجاز فلا بد من تلخيص معنى هذه الخدمة ثم من اقامة
الدلالة على تخصيصها وذلك مما لم يفعلوه واما قوله والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز
الروح الذي في التجويف الاخير وهو آلتها فاعلم ان معنى هذا الكلام ظاهر ولكن فيه بحث وهو ان حفظ
هذه المعاني التي هي مدركات الوهم مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان يسند كل فعل الى القوة على حدة
وجب ان يكون القوة الحافظة غير المسترجعة وهذا ذكره في العاوين وعلى هذا تكون القوى الباطنة ستا
وذكر في اخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء وشبهه ان يكون
القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة
وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي
اليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها هذه حكاية الفاظه وذلك يدل على اضطرابه في امر هذه

ولما قال وانما هذى المتأدى الى النفس بارسة للآلات لان الفساد اذا استمر تحويف الى آخره فاعلم انه لما حكم
باختصاص كل قوة من هذه القوى بموضع من الدماغ حاول اثباته من وجهين الاول ان القوة متى اختلت افعالها
عند اختلال موضع معين من الدماغ دل ذلك على اختصاص تلك القوة بذلك الموضع واعلم ان هذه الحجة ضعيفة اذ من الجائز
ان لا تكون هذه القوة جسمانية لكنها لا يكون حالها في ذلك الموضع بل في موضع آخر وان اختلت افعالها وهذا الآن ادراكاتها
عند اختلال ذلك الموضع لان ذلك الموضع كان آلة لتلك القوة فاختلاله يكون اختلالا لتلك القوة وذلك يوجب اختلال
افعالها وهذا كما ان الادراكات العقلية تختل عند اختلال الدماغ وان لم تكن القوة العاقلة حالة فيه الثاني انه حكم
الفضلاء امتنت ان يكون الحس المشترك والخيال موجودين في مقدم الدماغ للمناسبة التي بينها وبين الحس الظاهر فانه
الحس الظاهر في مقدم الوجه وان يكون الوهم والحافظ في وسط الدماغ ومؤخره لبعدهما عن مناسبة الحس الظاهر وان يكون
المتخيلة التي هي متوسطة للتركيب والتفصيل متوسطة بين الوهمين حتى اذا شاءت اقبلت على الصور الخيالية بالتحليل والتركيب
واذا شاءت اقبلت على المعاني التي في الحافظة بالتركيب والتحليل واذا شاءت اقبلت على تركيب الصور بالمعاني واعلم
ان هذا الوجه ضعيف ثم انه غير مستمر ايضا لانه ليس جميع الحواس الظاهرة في مقدم الراس بل السمع واللمس في مؤخر الراس
فليس بان يجعل الحس المشترك والخيال في مقدم الدماغ لكون الابصار والشم في مقدم الراس باولى من ان يجعلا في
مؤخر الراس لان اكثر اللمس من هناك وللحيوان اكثر حاجة اليه منه الى البصر وكذلك السمع هناك والذوق في وسط الدماغ
والحجة وامثال هذه ... لا تليق بالكتب البرهانية ... الكلام فيما اورد الشيخ في هذه القوى ولنختم هذا
الفصل بحجة تدل على ان النفس هي المدركة لجميع المدركات فنقول لا ريب ان العقل حاكم بان الحاكم على الشيئين لابد وان
يحضره المقضي عليهما واذا عرفت ذلك فعند هذا نقول ان الانسان يمكنه ان يحكم بان هذا الملون هو هذا المطعوم
وان هذا المطعوم هو هذا الملموس والقاضي على الشيئين لابد وان يحضره المقضي عليهما فاذن لابد من شيء واحد يكون
مدركا لجميع مدركات الحواس الظاهرة ثم نقول انا اذا احسسنا صورة انسان بعد ان رأيناه فاذا رأيناه بعد ذلك
حكمنا بان ذلك الخيال كان خيال هذا المبصر والقاضي على الشيئين لابد وان يحضره المقضي عليهما فلابد من واحد يكون مدركا
للصور ويكون متخيلا له بعد غيبته لتأتي منه الحكم بان ذلك المتخيل هو هذا المحسوس ثم نقول انه يمكننا ان نحكم بوجود
عداوة في شخص معين ولوجود الصداقة في شخص آخر معين والحاكم بثبوت العداوة الجزئية لابد وان يكون مدركا لتلك
العداوة وكذلك الشخص فاذن الحاكم بان فيه عداوة مستدعي العلم بذلك الشخص وبتلك العداوة ثم نقول انه يمكننا تركيب
بعض هذه الصور والمعاني بعضها مع بعض وتحليل بعضها عن بعض وضم الشيء الى الشيء موقوف على الشعور بكل واحد من
الشيئين فاذن ههنا شيء واحد هو المدرك لكل المحسوسات وهو المتخيل لها بعد غيبتها وهو المدرك لما في العداوة
الجزئية والصداقة الجزئية وهو المتصرف في هذه الصور والمعاني بالتركيب والتحليل فجميع الادراكات التي فرقوها على قوى كثيرة
هي باسرها لقوة واحدة ثم نقول انه يمكننا ان نحكم على زيد بانه انسان والحاكم على شيء يستدعي حضور كل واحد منهما فاذن
ههنا شيء واحد هو المدرك للانسان الكلي والانسان الجزئي وبينا ايضا ان المدرك للانسان الكلي هو المدرك ... ادراكا

فان قيل هذه الحجة انما تدل على ان النفس مدركة للجزئيات ونحن لا ننكر ذلك ولكن نقول ان الصور الخيالية والمعاني
الوهمية لابد وان تكون موجودة واذ هي غير موجودة في الخارج فهي موجودة في الذهن ولكن يستحيل ان يكون مرتسمة
في النفس لان الصور الجسمانية يستحيل انطباعها في الجوهر المجرد فاذن لابد من قوى جسمانية ترتسم فيها تلك الصور
والمعاني ثم ان النفس تطالع تلك الصور والمعاني من تلك المحال الجسمانية فيكون هذه القوى الجسمانية التي اثبتها
آلات للنفس في ادراكها للجزئيات فنقول هذا باطل اما اولا فلانا قد دللنا على ان الصور الخيالية لا يمكن ان يكون منطبعة
في الدماغ فان من يتخيل بحرا استحال ان يرتسم تلك الصورة العظيمة في موضع صغير من دماغه واما ثانيا فلان هذا
يقتضي كون الشعور مغايرا للانطباع فانكم لما اثبتم الشعور للنفس ولا يمكن الانطباع لها لزمت المغايرة لكنكم لا
تقولون بهذه المغايرة في اكثر الامر واما ثالثا فلانه لو كان الامر على ما ذكرتم لكان من الواجب عليكم ان تقنعوا
بقوتين احديهما خزانة صور المحسوسات والاخرى خزانة للمعاني الوهمية ثم ان النفس متى طالعت احدى
الخزانتين حصل ادراك تلك الصور والمعاني لكنكم تثبتون مع ذلك قوى جسمانية اخرى وهو الحس المشترك والوهم
وقوة متصرفة وهي المتخيلة فعلمنا ان ما ذكرتموه من الدلائل باطل وان مذهبكم بهذه حجة قاطعة في ابطال ما ذكرتموه
ولنا كلام كثير في هذه المسئلة قد ذكرناه في المباحث المشرقية وفي كتاب الملخص ولكن فيما اوردناه ههنا كفاية للمنصف

الفصل الرابع في درجات النفس الانسانية

اشارة واما نظر هذا الفصل ... في النفس الانسانية
على سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التي لها ان تعقل جوهر ذو قوى وكمالات فمن قواها ما لها بحسب حاجتها
الى تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية
جزئية ليتوصل به الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذائعة وتجربية وباستعانة العقل النظري في الرأي
الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولاها قوة
استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهي المشكاة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها
عند حصول المعقولات الاولى فتتهيأ بها لاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة ان كانت ضعيفة او بالحدس
فهي زيت ايضا وان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية
يكاد زيتها يضيء ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في
الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان تحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متى شاءت
من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل
والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولاني ايضا الى الملكة هو العقل الفعال وهو النار التفسير
لما فرغ من تقرير القوى المدركة الحيوانية شرع بعده في تعديد قوى النفس الانسانية وانما قال على سبيل التصنيف
لان الاختلاف بين القوى الحيوانية المذكورة ههنا ليس الا بحسب الاشد والاضعف وذلك لا يقتضي الاختلاف بالماهية
في الظاهر واذا عرفت ذلك فنقول النفس الناطقة لها قوتان احديهما عملية والاخرى نظرية اما العملية فهي القوة

التي لها لاجل كونها مدبرة للبدن وهي المسماة بالعقل العملي وهذه القوة هي التي تستنبط الرأي الجزئي الذي يجب ان يفعله
الانسان ليتوصل بذلك الى اغراض اختيارية وذلك الاستنباط انما يكون من مقدمات اولية وذائعة وتجربية وبا
ستعانة من هذه بالعقل النظري في الرأي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي واقول ... ان هذا الكلام تصريح
بان النفس مدركة للجزئيات ومتى اعترف بذلك بعد ذلك تعذر عليه اثبات القوى الباطنة التي ذكرناها فيما مضى من الفصل
واما القوة النظرية فهي القوة التي تحتاج اليها لتصير جوهرها عقلا بالفعل وتلك القوة لها مراتب اربع المرتبة
الاولى استعدادها لقبول الصور العقلية حال ما لا يكون الصور حاصلة مثل قوى الاطفال وهذه المرتبة مسماة
بالعقل الهيولاني وبالمشكاة المرتبة الثانية ان يحصل لها العلوم الاولية بالفعل التي لاجلها تتمكن النفس من اكتساب
العلوم النظرية وهذه المرتبة على اقسام اربعة لان الاستعداد للانتقال من تلك العلوم الاولية الى العلوم
النظرية اما ان يكون بحيث لا يحصل الا عند الجد والطلب وذلك هو الفكر لانه لا معنى للفكر الا ما يكون عند
الاجتماع والعزم على الانتقال من الحاضر الى المستحضر وهذا القسم هو الشجرة والزيتونة واما القسم الثاني وهو
ان يحصل لها ذلك الانتقال من غير شوق وطلب وهذا هو الحدس ثم ان هذه الحالة قابلة للزيادة والنقصان وكل ما
كان كذلك فرض له طرفان وواسطة فالناقص من هذا الحدس هو الزيت واما الواسطة فهو العقل بالملكة
وهي الزجاجة واما الطرف الاعلى فهو القوة القدسية الشريفة البالغة وهي التي يكاد زيتها يضيء فهذه اقسام المرتبة
الثانية ثم اعلم ان النفس بعد وصولها الى هذه المرتبة الثانية يحصل لها قوة وكمال اما الكمال وهو المرتبة
الثالثة من مراتب الثالثة من مراتب العقل النظري وهو ان تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة وهو نور
على نور وهذا يسمى عقلا مستفادا المرتبة الرابعة ان يستحضر المعقول المكتسب المفروغ عنه كالمشاهد
متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح ويسمى عقلا بالفعل وانما قدم العقل المستفاد على العقل
بالفعل لان العقل بالفعل لما كان عبارة عن كون الانسان بحيث يقدر على استحضار العلوم النظرية
متى شاء من غير اكتساب كان ذلك من باب الملكة والملكة لا تحصل الا بعد الفعل فان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد
فعل الكتابة واما العقل المستفاد فهو عبارة عن الفعل ولما كان الفعل متقدما على الملكة لا جرم قدم العقل
المستفاد على العقل بالفعل ثم جعل العقل بالفعل آخر مراتب القوة النظرية واما قوله والذي يخرج
من الملكة الى الفعل ومن الهيولاني الى الملكة هو العقل الفعال وهو النار فاعلم انه كلام خارج عن مقصود
الفصل ومن الهيولاني الى الملكة هو العقل لان المقصود من هذا الفصل ذكر قوى النفس الانسانية والعقل الفعال ليس من القوى
الانسانية ولكنه ذكر لغرضين احدهما ان العقل الفعال هو العلة لوجود النفس الانسانية ولخروجها من الهيولانية
الى الملكة ومن الملكة الى الفعل التام فلاجل هذا التعلق اورده ههنا الثاني انه لما جعل هذه المراتب من النفس تفسيرا
لقوله تعالى مثل نوره كمشكاة فيها مصباح الى آخره ذكر العقل الفعال ليبين انه هو المراد بالنار في قوله تعالى
ولو لم تمسسه نار وبهذا تم تفسير هذا الفصل وقد بقي فيه بحث واحد وهو انه ان عنى بالقوة العملية استعداد النفس

لتدبير البدن وبالقوة النظرية استعدادها لقبول العلوم وبالعقل الهيولاني مجرد هذا الاستعداد عند عدم المستعد له وبالعقل
بالملكة حصول العلوم الاولية فالكلام صحيح ويكون هذه امور اضافية واقعة عليها بحسب ما لها من الاضافات والاحوال
وان كان المراد ان جوهر النفس موصوف بقوة لاجلها يحتاج منها تدبير البدن وبقوة ... من الدلالة عليها المسئلة الخامسة
في الفرق بين الحدس والفكر تنبيه لعلك تشتهي الآن ان تعرف الفرق بين الحدس والفكر فاسمع اما الفكر فهو حركة
ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر يطلب بها الحد الاوسط وما يجري مجراه مما يصار به الى علم
المطلوب ... واما الحدس فانه يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير
حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له او في حكمه التفسير لما ذكر في الفصل الذي قبل
هذا الفصل ان الانتقال من المبادي الى النظريات قد يكون بالفكر وقد يكون بالحدس اراد في هذا الفصل
ان يحقق الفرق بين الامرين فنقسم تقسيمه واعلم ان الحدس والفكر يشتركان في امر ويفترقان في امر آخر اما الذي
يشتركان فيه هو ان كل واحد منهما حركة يعرض للذهن من الحد الاوسط الى المطلوب واما الذي يفترقان
فيه فان في الفكر يوضع المطلوب اولا ثم طلب الحد الاوسط الذي يتبعه ثانيا ثم ... الطالب ... ينتقل
منه الى المطلوب وربما لا يصادفه وحينئذ ... واما في الحدس فهو ان يقع الحد الاوسط في الذهن اولا ثم
ينساق الذهن منه الى المطلوب وقد يكون ذلك بغير شوق منه الى تحصيل ذلك الوسط وحينئذ يكون
الشعور بالوسط متقدما على الشعور بالمطلوب وقد يكون لاجل شوق منه الى تحصيله فيكون الشعور
بالوسط متأخرا عن الشعور بالمطلوب الا ان حصول الوسط في الذهن لا يتأخر عن حصول الشوق الا قليلا
الى تحصيله وفي الفكر يتأخر كثيرا المسئلة السادسة في اثبات القوة القدسية وبيان ... مذكور

في اثبات القوة القدسية

ومنه قوله اشارة لعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاسمع الست
تعلم ان للحدس وجودا وان للناس فيه مراتب وفي الفكر فمنهم غبي لا يعود الفكر براده ومنهم من له فطانة
الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو اثقب من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الفطانة غير
متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم الحدس فايقن ان
الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى غني في اكثر احواله عن التعلم والفكر التفسير لما ميز الفرق
بين الفكر والحدس وكان قد ذكر ان الانتقال الحدسي قد يكون بالغا ... وللنفس التي لها ذلك هي المسماة
بالنفس القدسية فانه ليس كلما يحكم اعتباره بحسب التقسيم العقلي يجب ان يكون موجودا والاستدلال
عليه تارة بالامور الاخرى بالاتم والذي ذكره في هذا الفصل حجة اقناعية عليه فقال القوة القدسية نوع
من انواع الحدس فلابد من اثبات الحدس اولا ثم العلم بوجود الحدس ضروري بعد الاستقراء فان كل من له ادنى
ذكاء اذا جرب احوال نفسه فلا شك انه قد يتفق له ان يقع في ذهنه شعور بشيء من غير تقدم طلب منه لتحصيل
ذلك الشعور واما اثبات الحدس القوي المسمى بالقوة القدسية فلانا نعلم ان للناس في الفكر مراتب فمنهم الغبي

الا انه لا بد له من الحدس علما بالمجهول اصلا ومنهم من له فطانة قليلة ومنهم من هو اقوى من ذلك و يكون بحيث يسبق له
الحدس وكما ان الامر في جانب النقصان ينتهي الى من لا حدس له فيجب ان يعتقد ان في جانب الزيادة يمكن الانتهاء
الى غنية اكثر احواله عن التعلم والفكر واعلم ان هذه الحجة يمكن ايرادها على وجهين احدهما ان يقال الحدس قابل
للزيادة والنقصان كما جاز الانتهاء في طرف النقصان الى عدم الحدس جاز الانتهاء في طرف الزيادة الى عظيم الحدس وثانيهما
ان يشبه الحدس بالفكر ونقول لما وجب في الفكر الذي له طرف كامل والحجة على الوجهين ضعيفة لانها من التمثيلات
والمقدمة الثانية اثبات القوة القدسية ان نقول لا شك ان التصديقات النظرية تنتهي الى التصديقات البديهية
والتصديقات البديهية متوقفة على تصورات اخر لها فالعلم بان الكل اعظم من الجزء متوقف على تصور الجزء
والكل والاعظم ولا شك ان النفس الانسانية قابلة لهذه التصورات لان التصديقات البديهية لما لم تتوقف
على تعليم معلم وان لم تتوقف مفردات تلك التصديقات على تعليم معلم كان ولحتم ان التصديقات البديهية
هي التي تكون تصور اجزائها كافيا في الجزم بذلك التصديق بان النفس الانسانية يمكنها ان تتنبه من عند نفسها
لهذه القضايا الاولية غير متعلقة بل هي ممكنة الاجتماع وهي بحال متى اجتمعت يلزم من اجتماعها حصول العلم
النظري لا محالة واذا كانت النفس وجدها يمكنه الاتصاف بمجموع القضايا التي يلزم من اجتماعها العلم
العلم النظري كانت يمكنه الاتصاف بذلك العلم النظري من غير تعليم معلم ثم ان العلوم النظرية عند تركيبها
يلزمها علوم اخر نظرية فاذن مقتضى ما ذكرناه ان يحصل لجميع النفوس البشرية جميع العلوم النظرية من غير طلب
لتحصيلها على اسرع الوجوه ولا معنى للحدس الا ذلك الا ان اشتغال النفس بتدبير البدن ومعاوضة
الوهم والخيال معاوضة لذلك ثبت ان مقتضى الفطرة الاصلية هو الحدس القوي وان الحاجة الى الفكر لاجل
العوارض الخارجية ولهذا قال النبي صلوات الله عليه كل مولود يولد على الفطرة اشارة فان استبعدت ان يزداد
في الاستبصار فاعلم انك ستعلم ان المرتسم بالصورة المعقولة شيء غير جسم ولا في جسم وان المرتسم بالصورة
التي قبلها قوة في جسم او جسم وانت تعلم ان شعور القوة بما يدركه هو ارتسام صورته فيها وان الصورة
اذا كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها القوة ان غابت عنها ثم عاودتها والتفتت اليها هل يكون قد حدث هناك
غير تمثلها فيها بعد اذ ان تكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن القوة المدركة واما في القوة الوهمية التي
في الحيوان فيجوز وقد يجوز ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن قوة اخرى كانت كالخزانة
لها والثاني ان يزول عنها ويحفظ في قوة اخرى كالخزانة لها وفي الوجه الاول لا يعود الى الوهم الا بتجشم
كسب جديد وفي الوجه الثاني قد يعود ويلوح لمطالعة الخزانة والالتفات اليها من غير تجشم كسب جديد
ومثل هذا قد يمكن في الصور الخيالية المستحفظة في قوى جسمانية فيجوز ان تكون الخزانة مثلا في عضو او
في قوة عضو والذهول عنها لقوة في عضو اخر لاحتمال اجسامنا وقوى اجسامنا التجزي ولعله لا يجوز فيما ليس
محلها بل نقول انا نصادف المعقولات نظيرها من الحال التي اعني فيما يذهل عنه ثم يستعاد لكن الجوهر المرتسم

بالمعقولات كما ستعلمه غير جسماني لا ينقسم وليس فيه شيء كالمتصرف وشيء كالخزانة ولا يصلح ان يكون هو كالمنقسم
وشيء من الجسم وقواه كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم في جسم فبقي ههنا شيء خارجا عن جواهرنا فيه الصور المعقولة
بالذات اذ هو جوهر عقلي بالفعل اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصور المعقولة العقلية
المختصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسماني او الى صورة
اخرى انمحى المتمثل كان ولا كانت المرآة التي تحاذي بها جانب القدس قد اعرض بها عنه الى جانب الحس او الى شيء اخر
من امور القدس وهذا انما يكون للنفس اذا اكتسبت ملكة الاتصال التفسير لما بين ان الانسان قد يحصل له علوم
من غير تعليم معلم ولا ارشاد مرشد ومن غير سوق منه الى تحصيل تلك العلوم ثم لا شك ان لتلك العلوم سببا
مؤثرا فيه فان الشيخ لما وجد الاسباب احتاج الى بيان السبب المحدث لتلك العلوم وهو جوهر جسم الجسمانيات
والحيلة بهذه الفصل مشتمل على الوجه اللمي للقوة القدسية وما يشبهها واعلم ان الكلام في اثبات
هذا المطلوب مبني على مقدمات اولها ان الشيء الذي يحل فيه العلوم العقلية ليس بجسم ولا جسماني واما احتجنا
الى هذه المقدمة حتى يتبين امتناع وجود خزانة يحفظ فيها الصور المنمحية عن العقل وثانيها ان الادراكات الجسمانية
الباطنة حاصلة بقوى جسمانية وانما احتجنا الى هذه المقدمة حتى يتبين امكان وجود خزانة يحفظ فيها
الصور المنمحية وثالثها ان شعور القوة بما يدركه هو نفس ارتسام المشعور به واحتج على ذلك بقوله ان
لو غابت القوة عن تلك الصورة ثم عاودتها والتفتت اليها هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها ولقائل ان
يقول انا التزم ذلك ولا يكون ذلك ابطالا له بمجرد الاستفهام على سبيل الانكار لا سيما وقد دلت الادلة القاهرة
على اثبات ذلك وانما احتجنا الى هذه المقدمة حتى يتبين ان النفس متى كانت غافلة عن الصور المعقولة
فان تلك الصور لا يمكن ان تكون موجودة فيها اذ لا معنى لغفلتها الا الغفلة حصولها فيها فتستحيل
غفلتها عنها عند حصولها فيها ورابعها ان القوى المدركة الباطنة لها خزانة تحفظ فيها ما تغيب
عنها فان الحس المشترك خزانته والوهم خزانته الحافظة ثم ان ما يزول عن الحس والوهم صور الامور فقد يكون
ذلك لان تلك الصور تحفظ في خزانة الحس والوهم وقد لا يكون كذلك فان كان الاول فالعبارات لتلك الامور
راجعة حاضرة عند اقبال الوهم المدرك كان عن الحس المشترك والوهم على مطالعتها وان كان الثاني لم يعد
تلك الصور والمعاني الى الحس المشترك او الوهم الا بتجشم كسب جديد ولقائل ان يقول انا قد اعترضنا
على هذه الاصول فيما مضى ولكنا ان قبلنا الخزانة لها فقد يرد الصحة منافية للمقدمة الثالثة لان المعاني الوهمية
حين ما يكون محفوظة في الخزانة اذ لم يكن مشعورا بها وحين ما تكون في القوة الوهمية تكون مشعورا بها
وكذا الصور المحسوسة حين تكون محفوظة في الخيال لم يكن مشعورا بها وحين ما تكون في الحس المشترك يكون
مشعورا بها فلولا ان الشعور بالشيء مغاير لمجرد حصول ذلك الشيء له والا لكانت الخزانة شاعرة بتلك
المعاني لانها حاصلة فيها ولئن قالوا الشعور ليس عبارة عن حصول المشعور به للشيء مطلقا بل للقوة الشاعرة

والخزانة ليس لها قوة شعور فنقول ان كان الشعور هو مجرد الحصول كان الشاعر ما له الحصول او حصل فيعود الالزام
وان كان غيره فقد توجه الكلام واذا ثبت ان الشعور مغاير للحصول بطلت المقدمة الثالثة وحينئذ لا يلزم
من حصول هذه الصورة في النفس كونها شاعرة فاذن لا يلزم من عدم شعور النفس بها عدم حصولها في النفس
وخامسها ان خزانة القوة يجب ان يكون مغايرة للقوة وهذه المغايرة لا تعدو اما اذا كانت القوة موجودة في الجسم
وخزانتها تكون موجودة في جسم اخر ولما كان الحس المشترك والوهم قوى جسمانية جاز ان يكون لهما خزانتان
مغايرتان لهما واما النفس الناطقة لما لم يكن جسمانية استحال ان يكون لها قوة تكون خزانة لها فان قيل لم لا يجوز
ان يكون للنفس قوتان احداهما تكون مدركة والاخرى تكون خزانة لما كان لها قوتين عملية ونظرية فنقول القوة
التي هي خزانة النفس اما ان تكون موجودة فيها او مباينة عنها وان كانت موجودة فيها كانت الصورة
الموجودة في تلك القوة خزانة موجودة في النفس فيعود المحال وان لم تكن موجودة كان شيئا مباينا عن النفس
ويجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا لان محل الصورة العقلية هكذا فيجب ان يكون ذلك هو الذي نطلبه واذا
ثبت هذه المقدمات فنقول كما ان زوال المعاني الوهمية قد يكون بحيث لا يحتاج في استحضارها الى تجشم
كسب جديد وقد يحتاج فيه الى ذلك كذلك زوال الصور العقلية عن العقل قد يكون بحيث يحتاج في استحضارها
الى تجشم كسب جديد وقد لا يكون كذلك وقد ذكرنا ان عدم الحاجة الى تجشم كسب جديد في المعاني الوهمية
لاجل ان تلك المعاني كانت محفوظة في قوة هي خزانة الوهم وذكرنا انه يمتنع ان يكون للنفس الناطقة خزانة
وذكرنا ايضا ان تلك الصور العقلية يمتنع ان يكون باقية في النفس عند غفلة النفس عنها فلم يبق الا ان ههنا موجودا
خارجا عن جوهرنا يكون تلك الصور العقلية موجودة فيه فاذا حصل بين نفوسنا اتصال ما ارتسم من ذلك الجوهر في نفوسنا
الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد واذا اعرضت عنه النفس الى شيء اخر اما الى البدن او الى صورة اخرى زالت
الصورة التي تمثلت اولا ومثال النفس المرآة المجلوة فانه متى حوذي بها شيء ظهرت صورته فيها واذا حوذي بها شيء
اخر زالت تلك الصورة الاولى واذا عرفت ذلك فنقول الشيء الذي منه تفيض على نفوسنا هذه الصور العقلية هو
العقل الفعال فهذا حاصل الكلام في هذا الفصل ولنجري هذه الحجة على طريق التقسيم فنقول انا
اذا علمنا شيئا فقد حصل حقيقته فينا فاذا غبنا عن ذلك المعلوم استحال ان يكون حقيقته باقية فينا اذ لا معنى
للعلم الا حصول تلك الصورة في النفس فمتى كانت تلك الصورة باقية في النفس استحال ان لا تكون النفس شاعرة بها ثم
ان تلك الصورة اما ان تكون محفوظة في قوة اخرى هي خزانة لانفسنا وانه محال لان تلك الخزانة ان كانت موجودة
في انفسنا كانت الصور الموجودة فيها موجودة في انفسنا فيعود المحال وان لم تكن موجودة في نفوسنا عند الاتصال
لنفوسنا به فهو موجود مباين عن نفوسنا ويجب ان يكون بحيث تفيض عنه هذه الصور على نفوسنا عند اتصال
نفوسنا به وذلك الشيء يجب ان يكون عقلا بالفعل وهو العقل الفعال واذا عرفت ذلك فنقول اصل الحجة يرجع
الى ان الانسان يصير عالما بما لم يكن ولا بد له من سبب والسبب يجب ان يكون عقلا بالفعل واذا كان كذلك

فنقول انه لا حاجة في تقرير هذه الحجة الى شيء من المقدمات المذكورة لان محل العلوم سواء كان جسما او جسمانيا
فانه لا يتعلق به الغرض وكيف كان فانه قد صار عالما بما لم يكن وذلك لا بد له من سبب فهذا ظاهر لا شك فيه
انما الشأن في قوله ان ذلك السبب يجب ان يكون عقلا بالفعل فلم قال ذلك وباي برهان ذهب اليه وغاية ما يمكن
ان يقال في تقريره ان السبب المعطي لهذه العلوم يجب ان يكون عنده هذه العلوم وكل من عنده هذه العلوم فانه يجب
ان يكون مجردا وهاتان المقدمتان لا بد لهما من البرهان فانه ليس كل من اثر في شيء وجب ان يكون ذلك الاثر حاصلا
له فان العقل الفعال عنده هو العلة لحدوث كل الحوادث في عالمنا هذا من الالوان والصور والمقادير فترى انه
يجب ان يكون موصوفا بكل الالوان وبكل المقادير وبكل الاشكال فثبت انه لا يلزم من كون الشيء مؤثرا في الشيء
ان يكون موصوفا بمثل ذلك الاثر فاذن لا يجب ان يكون سبب حدوث العلم فينا كونه عالما واما المقدمة الثانية فلانا
وان سلمنا ان السبب المعطي للعلم يجب ان يكون عالما لكن لم قلتم ان ذلك العالم يجب ان يكون جوهرا عقليا مجردا
ولم لا يجوز ان يكون سبب حدوث هذه الصورة جوهرا انسانيا اعني به ان ذلك الجوهر وان لم يكن جسما
ولا حالا في الجسم الا انه يكون متعلقا بالاجسام فان مثل هذا الجوهر لا شك انه قد يكون عالما فيجوز ان
يكون سبب حدوث هذه العلوم في النفس نفس المعلم او نفس انسان اخر او شيء من النفوس الفلكية وعلى هذه
التقديرات لا يجب ان يكون ههنا جوهر عقلي مجرد من كل الوجوه ويكون هو السبب لحدوث هذه العلوم
فثبت فقد ظهر ان المقدمات المذكورة في هذا الفصل غير نافعة في المطلوب وان المقدمات النافعة غير
مذكورة وههنا بحث اخر وهو ان ما ذكروه لو صح لما افترق الحال فيه بين النفس الناطقة وبين
الوهم فان المعاني التي يدركها الوهم اذا صارت مخزونة فاما ان يعني بذلك ان تلك الامور التي كانت موجودة
في القوة الوهمية انتقلت بعينها الى الخزانة فان انتقال الصور والاعراض محال بل يعني به انه يحدث مثل
تلك الصورة في الخزانة ثم اذا طالعها الوهم فانا لا نقول ان تلك الصورة الحاصلة في الخزانة انتقلت بعينها الى الوهم فانه
محال بل يعني به انه يحدث مثلها في الوهم واذا كان كذلك فالوهم اذا ادرك معنى ثم انه غفل عنه ثم يعود الى
مطالعته فانه لا بد ههنا من شيء مباين يكون علة لحدوث تلك المعاني الوهمية ويكون حدوث تلك الوهمية في الوهم
من ذلك المباين انما يكون لاتصال الوهم بذلك المباين واعني بالاتصال الاستعداد التام لما يحدث فيه بسبب من
الاسباب الخارجية لاجل يحدث من ذلك المباين تلك الصورة فيه فثبت انه لا فرق بين العقل والوهم في هذا
المعنى من هذا الوجه وان كان بينهما فرق من وجوه اخر واعلم ان السبيل الى اثبات العقل الفعال ان نقول هذه
العلوم الحادثة لا بد لها من سبب وذلك السبب يجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا لما سيأتي ان الجسم او الجسماني
لا يمكن ان يكون واذا كان مجردا فاما بذاته وجب ان يكون عاقلا لذاته او لغيره بالطرق المذكورة في هذه
المسألة ثم ان ذلك الشيء ليس هو الله تعالى لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا بد من شيء اخر فهذا هو الطريق الى
اثبات هذا المطلوب وان كان في كل من مقدماته بحث طويل اشارة هذا الاتصال علته قوة بعيدة هي العقل

الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان يتصل بالنفس لا بجهة الاشراق متى شاءت بملكة
متمكنة وهي المسماة بالعقل الفعال التفسير لما بين ان صيرورة النفس عالمة بالاشياء بعد ما لم يكن كذلك لاجل اتصالها
بالعقل الفعال وهذا الاتصال ثم قد علمت ان المراد من هذا الاتصال ايضا امر حادث فلا بد له من علة لا جرم تكلم في
علة ذلك الاتصال ثم قد علمت ان المراد من هذا الاتصال صيرورة النفس مستعدة استعدادا تاما لقبول تلك العلوم
وهذا الاستعداد له علة قابلة وهي العقل الهيولاني وعلة كاسبة وهي العقل بالملكة والمعنى بكونها كاسبة ان
حدوث ذلك الاستعداد في جوهر النفس يكون لاجل حصول تلك العلوم البديهية فيه واما كمال الاستعداد
فانما يحصل للنفس اذا صارت بحيث اذا شاءت استحضار تلك العلوم فانها تحضرها فلو لها كذلك انما يكون بملكة
متمكنة من جوهرها وهي المسماة بالعقل بالفعل اشارة كثرة تصرفات النفس في الخيالات الحسية وفي
المثل المعنوية التي في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والفكرة يكتسب للنفس استعدادا
نحو قبول مجردها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما فتحقق ذلك مشاهدة الحال فتأملها وهذه التصرفات
المخصصات للاستعداد التام بصورة صورة وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلي لمعنى عقلي التفسير لما
ذكر ان العقل بالملكة قوة كاسبة لذلك الاتصال اراد ان يبين كيفية كونها كاسبة وتقرير ذلك ان للنفس
تصرفات في الصور المخزونة في الخيال وفي المعاني المخزونة في الذاكرة ولكن هذا التصرف ليس لها ابتداء
فان النفس لا تدرك الجزئيات فكيف تتصرف فيها بل تصرفها في تلك الصور والمعاني انما يكون بواسطة
القوة الوهمية وبواسطة ذلك تستخدم القوة المفكرة واذا عرفت ذلك فنقول ان تصرف النفس في الصور
والمعاني الجزئيتين على هذا الوجه يكون سببا لان تصير النفس مستعدة لقبول الصور العقلية عن الجوهر
المفارق وانما قلنا ان ذلك التصرف سبب لحدوث هذا الاستعداد لان بين ذلك التصرف وبين ذلك
الاستعداد مناسبة مخصوصة والدليل على تلك المناسبة انا نجد هذه المناسبة من انفسنا فانا نجد
من انفسنا انا متى يكون حصل لنا عقيب التفكر المعلوم فدل ذلك على ان تصرف النفس في تلك الجزئيات باستخدام
المفكرة سبب لا يحدث لها ذلك الاستعداد واعلم ان تخصص قبول النفس لصورة عقلية دون اخرى تارة يكون
لاجل ان التصرف في هذه الجزئيات يفيد ذلك التخصص وتارة يكون لاجل ان التصرف في المعاني العقلية يفيد ذلك
التخصيص ولقائل ان يقول اما الذي ذكرتموه من حصول صورة مجردة في النفس فقد سبق الكلام عليه واما الذي
ذكرتموه من ان تلك الصور تفيض عن جوهر مفارق فقد سبق الكلام عليه ايضا ولكن ههنا بحث آخر
وهو ان ما ذكرتموه من ان تصرفات النفس في الصور والمعاني الجزئيين يكون سببا لان تستعد النفس لقبول صورة
عقلية فان لقائل ان يقول النفس ان كانت مدركة لتلك الصور الجزئية ولتلك المعاني الجزئية فقد بطل القول
بالاستخدام الذي ذكرتموه وان لم تكن مدركة لها استحال تصرفها فيها لان من لا يعلم الشيء استحال ان يتصرف
فيه لا يقال النفس تعلم علما كليا ان لها بحسب ما ان في ذلك البدن قوة مدركة للصور الجزئية وقوة اخرى

مدركة للمعاني الجزئية ثم ان النفس تريد ان تتصرف القوة المفكرة التي لا تعلمها الا على وجه كلي في تلك الصور والمعاني
التي لا تعلمها الا على وجه كلي فيلزم من تلك الارادة الكلية تصرف جزئي للقوة المفكرة في تلك الصور الجزئية والمعاني
الجزئية لانا نقول النفس لما علمت ان في البدن آلة لها قوة تدرك الجزئيات فاما ان تعلم ماهية كل واحد من تلك الجزئيات
التي ادركتها تلك القوة او لا تعلمها فان علمت تلك الماهية فالنفس عالمة قبل استخدام الوهم تلك الماهيات الكلية
ثم ان تصرف النفس في تلك الماهيات الكلية يكفيها في اكتساب العلم النظري وان لم تكن عالمة بماهيات مدركة
الوهم والحس فكيف يمكنها استعمال القوة المفكرة في تركيب بعض الجزئيات دون بعض وبالجملة فالنفس انما تستخدم القوة
المفكرة في التصرفات في امور مخصوصة لا في التصرف المطلق لانه اذا كان في الخيال والذاكرة جزئيات كثيرة ولم
تعين النفس بعض تلك الاشياء لم يجب ان يكون تصرف المفكرة مطابقا لغرض النفس ومطلوبها واذا عينت
النفس بعضها فهي لا محالة عالمة بماهيات تلك الاشياء والا امرت المفكرة ان تتصرف فيها كان علمها بها يكفيها
في اكتساب العلم المطلوب وعلى هذا التقدير تستغني النفس عن استعمال القوة المفكرة واعلم ان هذه الاشكالات
انما لزمت لان الشيخ فرق بين الافعال على القوى مع انه لا بد من حاكم واحد في كل شيء من الافعال وان الحاكم على
كل الامور يجب ان يكون عالما بها فاما ان جعل كل واحد من الآلات للنفس فقد تخلص عن هذه الكلمات
المسألة السابعة في ان النفس الناطقة ليست بجسم ولا جسمانية اشارة لعلك تشتهي الآن ان نعرفك ان المعنى المعقول
لا ينقسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع الآن تعلم ان الشيء الغير المنقسم قد تقارنه اشياء كثيرة لا يجب لها ان يصير
منقسما في الوضع وذلك اذا لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة
الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة والا لكانت المعقولات انما يلتئم
من مبادي لها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لا بد في كل كثرة متناهية او غير متناهية من واحد بالفعل
واذا كانت في المعقولات شيء هو واحد ويعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم
في الوضع وكل جسم وكل قوة في جسم منقسم التفسير لما بين في اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية
ليست جسما ولا جسمانية احتاج الى اثباته بالبرهان وذكر ههنا برهانا واحدا وذكر سائر
البراهين على ذلك في النمط السابع لان مسئلة تجرد النفس في النمط المشتمل على التجريد اولى وان ايراد ما
هذا النمط واذا عرفت ذلك فنقول الشيء الذي لا يكون منقسما قد تقارنه امور كثيرة ولا يلزم من مقارنتها له
ان يصير منقسما ولكن بشرط ان لا يكون تلك الامور كثيرة متميزة في الوضع مثل لون البلقة فان السواد
متميز في الوضع عن البياض والاشارة الى البياض غير الاشارة الى السواد يستحيل ان يكون مقارنا لشيء لا يقبل الانقسام
اعلم ان الشيخ لا ينتج هذه الدعوى بالحجة ولا بمعنيها فنقول الشيء المنقسم في الوضع لو قارنه غير منقسم لكان لا يخلو
اما ان يوجد في الحد ذلك المنقسم شيء غير المنقسم او لا يوجد فان لم يوجد كان جميع اجزائه خاليا عن ذلك المقارن
لا يكون المقارن مقارنا هذا خلف وان وجد في بعض الاجزاء دون البعض فذلك المقارن لا يخلو اما ان يوجد المقارن

في كل واحد من تلك الاجزاء او يكون الموجود منه في كل جزء غير ما وجد منه في الجزء الآخر والاول باطل اما اولا فلانه يلزم ان
يكون ذلك الشيء حاصلا في ذلك المنقسم لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية لان ذلك المنقسم قابل للانقسام الى اجزاء غير متناهية
واما ثانيا فلان ذلك المقارن لما استحال كونه مقارنا للكل ولواحد من اجزاء ذلك المنقسم والثاني ايضا باطل لانه اذا كان الموجود
في كل واحد من الاجزاء غير ما وجد في الآخر لم يكن الشيء الواحد حاصلا في المنقسم بل اما اشياء كثيرة او اجزاء شيء واحد وعلى التقديرين
تخرج منه ان الشيء الواحد الحقيقي لا تقارنه شيء منقسم في الوضع وهذه الحجة على ظهورها منقوضة بالنقطة فانها غير
منقسمة مع انها حالة في متحيز فحينئذ يثبت الجزء الذي لا يتجزأ وهو باطل وايضا فهو مبطل لاصل هذا البرهان لان
المطلوب من هذا الفصل بيان ان من العلوم ما يستحيل عليه القسمة وكل متحيز منقسم فاذن محل العلوم شيء غير متحيز
ولا قائم بالمتحيز فاذا اثبتنا متحيزا غير منقسم بطل الدليل واما ان يكون متحيزا كان عرضا فله محل ومحله ان لم ينقسم
عاد الالزام ولزم الانتهاء الى الجزء الذي لا يتجزأ وقيام كل عرض بعرض لا الى غاية ومع ذلك فلا بد له من محل غني
عن المحل والا لكانت الاعراض المتناهية او غير المتناهية موجودة لا في محل وايضا فلا يكون نهاية الخط موجودة
فيه فلا يكون الخط المتناهي نهاية هذا خلف واما ان كان محل النقطة شيئا منقسما لم يلزم من حلول الشيء في المنقسم
كونه منقسما وعند هذا نقول ما بال ان النقطة وان كانت حالة في المحل الا انها غير سارية فيه ونحن انما
يوجب انقسام الحال لانقسام المحل اذا كان ساريا فيه لانه لا يمكن ان يقال اذا جوزتم ان لا ينقسم الحال لانقسام
المحل لاجل ان الحلول حلول مخصوص لا يقتضي الانقسام لم يمكنكم القطع على ان العلم لو حل في الجسم لانقسم بانقسامه
لاحتمال ان يكون حلوله فيه لا على وجه السريان وبالجملة يكون حالا فيه حلولا لا يقتضي الانقسام وحينئذ يبطل الحجة
والجواب ان يجب فنقول النقطة نهاية الخط وهو امر عدمي وان كان الاظهر والمشهور كونها وجودية من المسلك
ان الوحدة عرض غير قابل للقسمة ثم انها حالة في الجسم والاضافة ايضا غير قابلة للانقسام لانا نعلم بالضرورة
انه يستحيل ان يقال ان نصف الابوة قائم بنصف وثلثها قائم بثلثه وكذا الوجود صفة للجسم مع انه لا يعقل
للوجود نصف وثلث وربع بل لا يعقل للمربع والمستدير نصف وثلث فاما ان يكون التربع والاستدارة نصف
فهو غير معقول وتمام الجواب فنقول اما الوحدة الجسمانية فانها قابلة للقسمة الفرضية وبين
ان الصور العقلية لا تقبل القسمة بوجه اصلا واما الاضافة والربع فانا نلتزم كونها متجزية ونمنع كونها امورا
وجودية وهذه الاشياء وان كانت مخالفة للمشهور من مذهب الحكماء لكن دفع الشكوك المذكورة لا يمكن الا بها وقد ذكرنا
وكلمتنا ثانيا ان ما لا ينقسم يستحيل ان يقارن المنقسم في الوضع مقولا اما ان كل متحيز فهو منقسم فقد ثبت بالادلة
الدالة على نفي الجزء واما ان الحال في المنقسم منقسم فقد مضى فيه واما ان العلم الكلي يستحيل الانقسام عليه
فانه لو انقسم لكان انقسامه الى اجزاء مختلفة الحقائق او متساوية الحقائق فان كان الاول لم يكن كل واحد
من تلك الاجزاء متناهيا الى اجزاء مختلفة الحقائق والالزام ان يكون حقيقة ذلك العلم متقومة من اجزاء
غير متناهية وذلك محال وسنقرر ان لا يكون حالا فانه لا بد وان لا يكون كل واحد منها متناهيا عن اجزاء اخر لكن

عن اجزاء اخر لا يكون شرطا لان كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد لا بد وان يكون موجودا
فيها واذا كان كذلك بطل ان يكون العلم منقسما الى اقسام مختلفة الح واما القسم الثاني وهو ان ينقسم
العلم الى اجزاء متساوية الماهيات فالدليل على بطلانه ما سيأتي في الفصل الذي بعد هذا الفصل ولما بطل القسمان
ثبت ان العلوم العقلية لا تقبل القسمة فيلزم ان يكون محل تلك العلوم ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب وهم وتنبيه
او لعلك تقول لم لا يجوز ان تقع الصور العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع انه ان كان كل واحد
من القسمين المتشابهين شرطا في الآخر في استتمام الصورة العقلية فهما متباينان مباينة الشرط للمشروط وايضا فلو
المعقول الذي انما يعقل بشرطين هما جزءاه منقسما وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون قد اشترط فلم يكن معقولا
وان لم يكن شرطا فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس بداخل في تتميم معقوليته
لانا الفرض وقد فرضنا الصورة المعقولة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن هي ملابسة بعد لها وكيف لا وهي
عارض لها بسبب ما فيه قد زيد او نقص منه فان احد القسمين هو حافظ النوع الصورة ان كان مشابها
فالصورة التي جردناها مغشاة بعد بما منعه من جميع انها تعرض زيادة ونقصان واختصاص بوضع فليست الصورة
المفروضة واما الصورة الحسية والخيالية فيعرض من الخلط التشابه اجزاؤها الجزئية مثلا الوضع مقارنة لهيئات غريبة
ما اديد الى ان يكون تقسيمها وتقسيمها في ذي وضع وقبول انقسام التفسير هذا الوجه الذي حررناه بقول الاول
على فساد ذلك ان الصورة العقلية اذا انقسمت الى جزئين متشابهين فلا يخلو اما ان يكون مجموع كل واحد من جزئي الصورة
العقلية شرطا في كونها صورة عقلية او لا فاما ان لا يكون وهذا باطل اما اولا فلان الشيء الذي يحتاج احدهما الى الآخر
بادلة اذا كانت الصورة العقلية محتاجة في كونها صورة عقلية الى ذينك الجزئين وجب ان يكون ماهية
الصورة العقلية مخالفة لماهية ذينك الجزئين فيكون الصورة العقلية منقسمة الى جزئين مخالفين لها في الماهية
وذلك هو القسم الاول الذي ابطلناه واما ثانيا فلان المعقول الذي هذه الصورة صورة له يجب ان يكون منقسما
لان كل واحد من جزئي هذه الصورة الا ذلك المعقول كان الجزء مساويا للكل وانه محال وان لم يكن مطابقا للشيء
من ذلك المعقول لم يكن جزء العلم علما ثم عند احتياج تلك الاجزاء ان حدث للعالم لم يكن بتلك الاجزاء الا العلم بل اجزاء له
او قابلة وكلا منافي اجزاء العلم وان لم يحدث للعالم لم يكن ذلك العلم المتعلق بذلك المعلوم علما بذلك المعلوم
هذا خلف فاذن يجب ان يكون كل واحد من اجزاء العلم صورة لجزء من اجزاء ذلك المعلوم فيكون المعلوم منقسما
لكن كل معلوم كذلك واما ثانيا فلانه اذا كان كل واحد من جزئي تلك الصورة شرطا للكل تلك الصورة والحال
انا لكون جزئين بعد انقسام تلك الصورة الى ذينك الجزئين فقبل حصول الانقسام لم يكن شرط كون تلك الصورة
عقلية حاصلا فوجب ان لا تكون الصورة قبل الانقسام عقلية وذلك باطل لانه لا بد من صورة عقلية في نفسه وذلك
لكانت الانقسامات الممكنة في الجسم حاصلة بالفعل وانه محال واما القسم الثاني وهو ان لا يكون جزء تلك
الصورة شرطا لكونها عقلية فحينئذ تكون الصورة العقلية المفروضة موصوفة بالعوارض اما ولا فالانقسام

واما ثانيا فلان الصوره انما يكون منقسمه الى الاجزا المتساوية ولو كان كل واحد من جزئيها مساويا لها في الماهيه واذا ان
كذلك كان المحل الذي عرضت تلك الصوره كافيا في قبول تلك الماهيه فيكون في جزء محل تلك الصورة كفايه وبلاغ في حفظ
ماهيه تلك الصوره واذا كان كذلك كان حصولها في كل ذلك المحل عارضا غريبا عنها فثبت بهذين الوجهين انه يلزم ان يكون
الصورة العقليه مغشاه بعوارض غريبه منها الجمع والتفريق على ما عرفت انه ومنها الزياده والنقصان اما الزياده
فلانه لما امكن في حصولها في جزء محلها كان الجزء الباقي من المحل زياده على قدر كفايتها واما النقصان فلانه لما كان الجزء مساويا
للكل كان جزء الصورة ممكن الحصول في محل كلها فعدم حصولها في المحل الذي حصل فيه كلها نقصان لها من مقدارها
فاذن تلك الصوره العقلية على هذا الوجه موصوفه ابدا بالزياده والنقصان اما اختصاصها بالوضع فظاهر فثبت ان
الصورة الحاله في الجسم تكون موصوفه بهذه العوارض الغريبة والصوره العقلية يجب ان تكون مجرده عن اللواحق الغريبه
فبطل هذا القسم ايضا وثبت ان الصورة العقلية يستحيل ان تكون جسمانيه ولقائل ان يقول الصوره العقلية الموجوده
في النفس الجزئيه صوره جزئيه حاله في نفس بعينها وحلولها في ذلك المحل وعرضيتها ومقارنتها لسائر الاعراض
الحاله معها في ذلك المحل جزئيته وحده وثباتها في ذلك الوقت كل ذلك اعراض واحوال غريبه عن ماهيتها وان استحال حلول
تلك الصوره في الجسم انما يكون حينئذ موصوفه باللواحق الغريبه وبالجمله فهذه الدلاله انما تتم لو كانت الصورة
العقلية عند حلولها في النفس مجرده عن اللواحق الغريبه اما اذا كانت ملحوقه باللواحق الغريبه في هذه الحالة ايضا
سقطت هذه الدلاله فلئن قالوا المعنى بكون الصورة الحاله في النفس مجرده انا اذا قطعنا النظر عن العوارض التي
ذكرتموها وجردنا النظر الى ماهيتها كانت تلك الماهية من حيث هي هي امرا ممتازا عن سائر الصفات التي لها وبهذا
الاعتبار مجرده فنقول فهذا المعنى من التجريد حاصل عند ما يكون الصوره حاله في الجسم فان الصورة الحاله في الجسم
اذا نظرنا الى ماهيتها مع قطع النظر عن وضعها ومقدارها وحلولها في الجسم كانت مجرده وعلمنا انه لا يفرق
الحال بين كون الصوره جسمانيه او نفسانيه في كونها مجرده او غير مجرده واعلم انا قد بينا فيما مضى انه لا يجوز
ان يكون في العقل صوره كليه مجرده وبينا ان الكلي المجرد الا الخص المشترك بين الاشيا الموجوده في الخارج وان
اطلاق لفظ الكليه والتجرد على المعقول شيء مجازي ومن السلوك على هذه الحجة انه لما كان هذا البرهان لا يتم الا بهذا
التقرير فهذه القدر لو صح لكان كافيا في افادة المطلوب لانا نقول كل عرض حال في المتحيز فلا بد وان يكون له وضع
اليه اشاره بسبب محله وكل ما له وضع لم يكن مجردا عن اللواحق لكن الصوره العقلية مجرده عن اللواحق فيجب ان
لا تكون حاله في الجسم فهذا القدر لو صح لكفى في بيان تجرد النفس من حاجة الى بيان ان الصوره العقلية هل تنقسم
بانقسام محلها ام لا وان كان الانقسام كما هو فهذا اخر الكلام في تتميم هذه الحجة والاولى عندي في تقريرها ان
كل ما يحل في الجسم ينقسم بانقسامه ونقول العلم بالاشيا البسيطه يستحيل ان ينقسم والا لكان جزؤه اما ان يكون
ذلك المعلوم او لا يكون فان لم يكن علما بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الاجزا اما ان حدثت الكيفيه المسماه بالعلم
بالمعلوم او لا تحدث فان لم تحدث لم يكن علما بذلك المعلوم ابدا هذا خلف وان حدثت لم تكن تلك الاجزا اجزا العـ

المعلوم بذلك المعلوم اما القابلة او فاعلة وكلا الامرين جزء العلم واما ان كان جزء العلم علما بذلك المعلوم فاما ان يكون متعلقا
بكل ذلك المعلوم فيكون جزء الشيء مثلا للكل من كل الوجوه هذا خلف او ببعض ذلك المعلوم فيقسم وذلك محال لما بينا ان العلم
المتعلق بالامور البسيطه غير جسماني بمحله شيء ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب فهذا هو الوجه الذي يجب تحرير البرهان
عليه وقد اشار الشيخ اليه في الشفا وغيره ولنرجع الى الشرح المتن اما قوله ان كان كل واحد من القسمين المتساويين
شرطا مع الاخر في استتمام المتصور العقلي فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط فاعلم انا بينا ان الصورة العقلية
لو كانت قابلة للانقسام لكان ذلك الانقسام اما ان يكون شرطا لتحقق تلك الصورة ولا يكون وابطلنا كونه شرطا بوجه
انه بهذا الكلام هو الوجه الاول من تلك الوجوه الثلاثه واما قوله وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين
بالاجزاء معنى فالمراد منه ما قررناه في الوجه الثاني واما قوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط
فلم يكن معقولا فالمراد ما قررناه في الوجه الثالث واما قوله وان لم يكن شرطا فالصور العقليه عند القسمة
المفروضه صارت معقوله مع ما ليس بداخل في تتميم معقوليته الا العرض وقد فرضنا الصورة المعقوله مجرده
عن اللواحق الغريبه فاذن هي بعد فلانه لما علم ان المراد منه ان ذلك الانقسام ان لم يكن شرطا في كون تلك الصورة
معقوله كان ذلك احتاج عرضا فتكون الصوره العقليه موصوفه بلواحق غريبه وذلك باطل واما قوله
وكيف لا وهي عارضه لها بسبب ما فيه قدر في اول منه بلاغ فان احد القسمين يكون محلا فيظل النوع الصورة
ان كان متساويا فاعلم ان المراد منه ما ذكرناه في الوجه الثاني في بيان ان الصور العقلية الحالة في الجسم
لا بد وان تكون موصوفه بالعوارض الغريبه بحسب انقسامها بسبب انقسام محلها فيكون ذلك الانقسام
عارضا غريبا وقوله في اول منه بلاغ يعني ان لتلك الصور العقليه بلاغا وكفاية في جزء
محلها لان جزء تلك الصور يكون حالا في جزء محلها فاذن ان كان جزء محلها وافيا بحفظ الصوره ان الصوره
اذا كانت منقسمه الى اجزاء متشابهة الطباع كانت طبيعة الكل مثل طبيعة الجزء والشيء اذا كان وافيا
بحفظ الشيء كان في افنا بحفظ مثله واما قوله فالصور التي جردناها مغشاة بعد بهيئة غريبة
من جمع او تفريق او زياده او نقصان واختصاص بوضع فلست هي الصور المفروضه فالمراد ان الصور
الكلية العقليه لو كانت جسمانية لكانت موصوفه بهذه العوارض الغريبه على ما بيناه لكن الصور العقلية يجب ان
تكون مجرده فيستحيل كونها جسمانيه واما قوله واما الصور الحسيه والخياليه فيفتقر في ملاحظة
النفس اجزاءها الى جزئيه مباينة الوضع مقارنة بمادة غريبه مادية الى ان يكون لها ادراك اسهلها في ذي وضع
وقبول القسام فالمراد منه الفرق بين الادراكات العقليه وبين الادراكات الحسيه الخياليه وذلك
ان النفس تفتقر في ملاحظتها لتلك الصور ولاجزائها المتباينة في الوضع الى الات غير ذاتها التي تكون
نفسها وهو المراد من الرسم مرتسما في ذي وضع وقبول انقسام فان الشيء المجرد لا يطبع فيه الاشياء المتباينة
في الوضع واما قوله ان تقول القران الصوري للاولى ليس لها في ذاتها حجم وامتداد في الجهات ام لم

جعلتم بانطباع الجسم والمقدار والشكل والوضع فيها فاذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان انطباع صور المحسوسات
في جوهر النفس وايضا ما الفرق بين الامرين ايضا فهب ان ما ذكرتموه يقتضي كون الادراكات الحسيه والخياليه
جسمانيه ولكن لا يلزم منه كون الادراكات الوهميه جسمانيه ولان ملاحظة النفس الصادقه المخصوصة لا يتوقف
على ملاحظتها اجزا تلك الصادقه مباينة في الوضع وهم وكليه او لعلك تقول ان الصوره العقلية قد
تنقسم باضافه زوايد معنويه اليها قسمة المعنى الجنسي الوجداني بالفصول المنوعه والمعنى الوحداني بالفصول
العرضيه المصنفه فاسمع انه قد يجوز ذلك ولكن فيه الجار كلي كلي يجعله صوره اخرى ليس جزا من الصورة
الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعيه وصنفيه يكون مجموعها
حاصل المعنى الواحد الجنسي والنوعي لا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات
ولو كان المعنى الواحد العقلي البسيط الذي سبق بعض منا له ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذي يشكل
اولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد من جزئيه هو اولى بان يكون البسيط الذي فيه الكلام التفسير
لما اقام الدلاله على ان الصورة العقلية لا يمكن ان ينقسم الى اقسام متشابهة الطبائع اورد على ذلك سؤالا وهو
ان الماهية الجنسية تنقسم بالفصول النوعيه فان الحيوان الذي هو حصته الانسان غير الحيوان الذي هو حصته الفرس
واحدهما مثل الباقي فان طبيعة الجنس اذا اخذت مجرده عن الفصول كانت طبيعة نوعيه مقوله على مختلفين
بالعدد فقط فاذن الحيوان المطلق ينقسم الى الحيوان الذي هو حصة الفرس والى الحيوان الذي هو حصة الانسان
وكل واحد من هذين القسمين مساو للكل في تمام الماهيه فثبت ان الماهية المجرده يمكن انقسامها الى الاجزاء متساويه
في الماهيه واذا عرفت هذا الشك في انقسام الماهية الجنسيه بالفصول المنوعة فاعرف مثله ايضا في انقسام الماهية
النوعيه بالفصول العرضيه المصنفه كانقسام الانسان بكونه تركيا وهنديا وغير ذلك والجواب
عن ذلك ان تقول فرق بين هذا النوع من الانقسام وبين الانقسام الذي دللنا على امتناعه فان الذي ذكرتموه
هو ان ينقسم الماهيه المجرده الى الاجزاء وبين الامرين فرق لان الكلي المنقسم الى الجزئيات لا يكون مقوما لتلك الجزئيات
ويكون جزءا من ذات كل واحد منها واما ان الكل المنقسم الى الاجزاء فانه لا يكون مقوما للكل واحد من تلك الاجزاء
بل يكون متقوما بها وايضا الكلي اذا انقسم الى الجزئيات فانه لا يكون ذلك الكلي مساويا لتلك الجزئيات في تمام
الماهيه فلا يكون الحيوان مساويا للانسان في تمام الماهيه واما الكل اذا انقسم الى الاجزاء فانه يكون ذلك الكل مساويا
لكل واحد من الاجزاء في تمام الذات ولنرجع الى شرح المتن اما قوله في الجواب انه قد يجوز ذلك
ولكن يكون فيه الجار كلي كلي يجعله صوره اخرى ليس جزءا من الصوره الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم
ذاته في معقوليته الى معقولات نوعيه وصنفيه يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي والنوعي فاعلم ان
المراد منه ان انقسام الجنس بالفصول هو ان يعرض كلي كلي اي يقترن الفصل بالجنس فيحصل عند ذلك صوره اخرى
وهو الماهيه النوعيه وهذا النوع لا يكون جزءا من الصورة الاولى من الجنس فان المعقول الجنسي لا ينقسم في ماهيته

الى معقولات نوعيه يكون ماهيته تلك الانواع بعينها ماهية ذلك الجنس بل لا بد وان يكون النوع مغايرا في الماهيه للجنس وهكذا
القول في انقسام النوع الى الاصناف واما الذي يعنا منه هو ان ينقسم الصوره العقلية الى اجزاء يكون ماهية كل واحد
منها مساويه لماهية الكل واما قوله فلا يكون نسبتها الى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات فالمراد
منه ان انقسام الجنس الى الانواع انقسام الكليات الى الجزئيات والذي يعنا منه هو انقسام الكلي الى الاجزاء واما قوله
ولو كان المعنى الواحد العقلي البسيط الذي سبق بعض منا له ينقسم الى مختلفات بوجه لكان غير الوجه الذي يشكل اولا
من قبول القسمة المتشابهات وكان كل واحد من جزئيه هو اولى بان يكون البسيط الذي كلامنا فيه فالمراد منه ان
المشكك لو قال لم لا يجوز ان ينقسم الصوره العقلية انقسام الجزئيات الى الكلي غير الشك الذي ذكره اولا حيث قال لم
لا يجوز ان ينقسم الصوره العقلية الى اجزاء متشابهة القسم الا ان تبطل الاول ونقول لم لا يجوز ان ينقسم الصورة العقلية
انقسام الكلي الى الجزئيات لكنا نقول له حينئذ انا قد بينا ان الجزء الذي ينقسم اليه الكلي انما يحصل عند اقتران الفصل
بالجنس واذا كان كذلك كان كل واحد من ذينك الجزئين هو البسيط الذي كلامنا فيه المسئلة الثامنة
في ان كل مجرد فهو عقل وعاقل ومعقول اشاره ان كنت تعلم ان كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة
من الفعل انه يعقله ذلك عقل منه لذاته وكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وكل ما يعقل فمن شان ماهيته ان يقارن
معقولا اخر فله ان يعقل اشياء مع غيره وانما يعقل القوه العاقله بالمقارنة لا محالة كان ما يقوم بذاته والامام
له من حيث ان المعنى المعقول التام لما ان يكون ذاته ممنوه في الوجود بمقارنة امور ومانعه عن ذلك من مادة او شيء
اخر له فان كانت حقيقته مسلمة لم يمنع عليها مقارنة الصوره العقلية لها وكان لها ذلك الامكان وفي ضمن ذلك
امكان تعقله لذاته التفسير المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا لذاته وبيانه ان
المجرد ان لم يمتنع عليه ان يعقل غيره لم يمتنع عليه ان يعقل ذاته لكن لا يمتنع عليه ان يعقل غيره فوجب ان لا يمتنع عليه ان
يعقل ذاته بيان الشرطيه ان كل من يعقل شيئا فانه يمكنه ان يعقل من نفسه انه عقل ذلك الشيء وكل من امكنه ان يعقل
من نفسه انه عقل ذلك الشيء امكنه ان يعقل ذاته ينتج كل من عقل شيئا فانه يمكنه ان يعقل ذاته اما الصغرى فبديهيه
واما الكبرى فلان علم الشيء بكونه عالما بشيء انه علم كونه عالما بشيء انه علم ان ذاته موصوفه بانها عالمه بشيء وكل
من علم اتصاف شيء بشيء فلا بد وان يكون عالما بالموصوف والصفه معا لان التصديق مسبوق بالتصور فاذن كل من علم
انه يعلم كونه عالما بشيء وجب ان لا يمتنع كونه عالما بذاته وقد ظهر صدق الشرطيه واما بيان صدق المقدمه وهو ان كل
مجرد فانه لا يمتنع عليه ان يعقل غيره فلان كل ماهية مجرده يصح ان يكون معقولا وحده يصح ان يكون معقولا
مع غيره وكل ما صح ان يعقل مع غيره صح ان يقارن ماهيته ماهية غيره بناء على ان تعقل الاشياء يستدعي حصول ماهيتها
في العاقل فاذن كل ماهية مجرده فانه لا يمتنع ان تقارنها ماهية اخرى فلو فرض لتلك الماهية بحيث لا يصح ان تقارنها
ماهية اخرى اما ان تتوقف حصولها في الجوهر العاقل او لا يتوقف والاول محال لان حصولها في ذلك الجوهر عبارة
عن مقارنتها لذلك الجوهر فلو توقف صحة مقارنتها غيرها على حلولها في ذلك الجوهر مع ان ذلك الحلول هو نفس المقارنة

لان صحة المقارنه موقوفه على وجود المقارنه وهو محال لان وجود الشي متاخر عن صحته وجوده لا ان صحته وجوده
متاخر عن وجوده مت ان صحه مقارنه غيرها لك الماهيه المجرده لتلك الماهيه المجرده لا تتوقف على انطباع تلك الماهيه
المجرده في ذلك الجوهر العاقل فاذن تلك الماهيه المجرده سوا وجدت في العقل او في الخارج فانه يصح ان تقارنها غيرها
ولا معنى للتعقل الا مقارنه ماهيه مجرده لماهيه مجرده فاذا ثبت ان كل ماهيه مجرده في الخارج فانه يمكن ان يقارنها
سائر الماهيات المجرده ثبت ان كل مجرد فانه يمكن ان يعقل غيره وهذه تمام هذه الحجه ولقائل ان يقول اما قولكم ان كل من
يعقل من نفسه انه يعقل غيره فانه يجب ان يعقل نفسه فهذا وان كان صحيحا فلطو عابه ولكنه لا يستمر على اصولكم
لانا نحمل الانسان الكلي على زيد وعمرو فانه يمكننا ان نحكم بان زيدا انسان وليس يعرض مع انه ليس ههنا واحد يكون هو
مدركا للانسان الكلي والانسان الجزئي الشخصي لان المدرك للكليات هو النفس والمدرك للحسيات هو القوى
الحسانيه فلم يكن ههنا الحاكم على الشيئين عالما بهما واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يحكم الانسان على نفسه بكونه عالما
بالغير وان لم يكن عالما بنفسه ثم ان تجاوزنا عن هذا المقام فلم قلتم ان كل مجرد يمكن ان يعقل غيره اما قوله
ان كل ماهيه مجرده فانه يصح ان يكون معقوله فهو السند هذه المقدمه من المقدمات الاوليه فلا بد من تصحيحها
بالبرهان وهم لم يفعلوا ذلك وكيف نقول ذلك وحقيقه الباري تعالى غير معقوله للبشر وكذلك حقائق المفارقات
وحقائق القوى البسيطه الفعاله والمنفعله غير معقوله لنا بل المعقول لنا من هذه الامور لوازمها السلبيه
او الاضافيه واذا كان اعتقادنا في ان صحه ان يقارن الماهيه المجرده ماهيه اخرى على ان يعقلها مع ماهيه اخرى
متى ثبت انا لم نعقل حقائق المفارقات لم يمكننا ان نجزم بانه يصح ان يقارنها غيرها فان قيل انه يمكننا ان نقيم البرهان
على انا نعقل حقيقه الاله وحينئذ يستمر هذا البرهان فيه وبيانه ان نقول ان الوجود عليه سبحانه وتعالى وعلى
الممكنات ليس بالاشتراك اللفظي بل بالاشتراك المعنوي على معنى ان حقيقه الوجود واحده في الموضعين ولا شك ان
حقيقه الوجود متصوره تصورا اوليا فان كل واحد يعلم بالضروره كونه موجودا والوجود جزء من
وجوده فالوجود الذي هو جزء من الامر المعلوم بالضروره يجب ان يكون معلوما بالضروره واذا كان وجود
الباري سبحانه وتعالى مساويا لوجود الممكنات وماهيته وجود الممكنات معلومه بالضروره كان حقيقه
وجود الباري تعالى معلومه بالضروره ثم انا نذكر على انه يستحيل ان يكون وجوده مقارنا لماهيه بل لا ماهيه
له الا ذلك الوجود فاذن يلزم ان يكون حقيقه الباري تعالى معلومه لنا فنقول لا شك ان من جعل مفهوم الاله
والمحل امرا واحدا فزعم ان ذلك المفهوم غير مقارن في حق الباري تعالى لماهيه اخرى فزعم بعد ان زعم ان الوجود
اولي التصور لزمه القطع ان حقيقه الباري تعالى اوليه التصور ولكن الشان في صحه هذه المقدمات فانا نستبعد
ان الذي يعتقد من ان وجود الله تعالى لا يمكن ان يكون مقارنا لماهيه اخرى اعتقاد باطل خطا وقد ورد وجه
ذلك بالبراهين القاطعه والعجب ان الشيخ مع اصراره على هذه المقدمات الثلاثه يعترف بان حقيقه الله تعالى
غير معلومه للبشر والبراهين القاطعه تدل ايضا فاذن من الشيخ بتلك المقدمات انما هي شيء معروف
بفساده

ثم وان وجدت المساعده على ان كل ماهيه مجرده فانها يصح ان يكون معقوله ولم قلتم ان كل ما يصح ان يكون معقولا وحده يصح ان
يكون معقولا مع غيره ولعل من الماهيات المجرده ما لا يصح ان يعقل شي اخر مع تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر
مذهبه ان العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان وبتقدير ان يساعد على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل الاشيا لكن
لما قام ليس هذا قسم واحد من الماهيات المجرده ما لا يصح ان يعقل مع تعقل بعض الاشيا وان صح ان يعقله مع تعقل
سائر الاشيا ثم ان وجدت المساعده على ان كل ماهيه مجرده فانها يمكن ان يكون معقوله مع كل ما عداها الكلام فلم
قلتم انه متى صح ذلك فقد صح ان يكون منها الماهيه غيرها الى ان العلم بالشيء يستدعي حصول ماهيه المعلوم
في العالم لكان ذلك لازما لكن الكلام فيه ما تقدم ثم ان وجدت المساعده على ان كل ماهيه مجرده فانه يمكن ان
تقارنها سائر الماهيات فلم قلتم ان صحه هذه المقارنه حاصله للماهيه لو كانت في الخارج ولم لا يجوز ان يقال شرط
هذه الصحه حلولها في النفس ومحال ان وجودها في الخارج حتى يكون مانعا من ذلك واما قوله لو توقف صحه
هذه المقارنه على حصولها في النفس بعباره عن مقارنتها للنفس لزم تاخر صحه الشيء عن وجوده وانه محال
قلنا هذه مغالطه وبيانه وهو ان مقارنه الشيء لغيره على اقسام ثلاثه احدها مقارنه الحال للمحل وثانيها مقارنه المحل للحال
وثالثها مقارنه الحالين في محل واحد واذا عرفت ذلك فنقول انا لما عقلنا شيئين عرفنا بذلك انه يصح على ذينك المعقولين
ان يقارنا مقارنه الحالين في محل واحد فاذا رايناهما في محل عرفنا بذلك انه يصح على ذلك الحال ان يقارن غيره مقارنه المحل
للحال وهذه الانواع الثلاثه من المقارنه كانها انواع مختلفه تحت جنس واحد وهو اصل المقارنه ثم انه لا شك ان الشيء الذي
يصح عليه نوع من جنس فانه لا يجب ان يصح عليه الانواع من ذلك الجنس وكيف لا نقول ذلك والعرض يصح ان يقارن غيره مقارنه
الحال للمحل من غير عكس والاقسام الاربعه من الجوهر يصح ان تقارن غيرها مقارنه المحل للحال من غير عكس واذا عرفت ذلك
فنقول انه لما ثبت بالحجه ان التعقل يستدعي حصول ماهيه المعقول في العاقل فاذا عقلنا شيئين علمنا ان الماهيتين
المعقولتين تقارنتا في ذلك الجوهر مقارنه الحالين في محل واحد فاذا اردنا ان نبين ان صحه هذا النوع من المقارنه
لا يتوقف على كون الماهيه موجوده في العقل لم يكفنا فيه ما قلنا ان صحه مقارنتها للجوهر العاقل لا تتوقف على
حصولها فيه لان مقارنتها للجوهر العاقل انما هي مقارنتها لما حل فيه وهذا نوع اخر فلا يلزم من عدم توقف النوع الاول من
المقارنه على حلول الصوره في الجوهر العاقل عدم توقف النوع الثاني من المقارنه على حلول الصوره في الجوهر العاقل
ثم نقول وان ثبت صحه مقارنتها مع ما يحل في محلها لا يتوقف على حلولها في الجوهر العاقل فانه لا يلزم من ذلك صحه
النوع الثالث من المقارنه اعني مقارنه المحل للحال ومعلوم انه انما يعقل غيره اذا كان هو مقارنا لذلك الغير مقارنه
المحل للحال فهذا لتحرير ان الكلام المذكور في هذا المقام مغالطه ثم ان وجدت المساعده على ان هذه الانواع الثلاثه
من المقارنه متساويه في ان الماهيه لا يلزم من صحه حكم على ماهيه عند كونها ذهنيه صحه ذلك الحكم عليها عند
كونها خارجيه فان الانسان الذهني حال في المحل محتاج الى الموضوع والانسان الخارجي يستحيل فيه ذلك والانسان الخارجي
قائم بذاته حساس متحرك بالاراده محسوس الحواس الخمس والانسان الذهني ليس كذلك فعلمنا انه كما يصح على ماهيه حال

ذهنيه وجب ان يصح عليها ذلك حال كونها خارجيه فلا يلزم من صحه كون الماهيه الذهنيه مقارنه المعقولات صحه كون الماهيه
الخارجيه كذلك ثم ان وجدت المساعده على ان الماهيه عند وجودها الخارجي يصح عليها المقارنه لكن لم لا يجوز ان يلزمه
لازم يمنع من ذلك كما ان الحيوانيه التي في الانسان لاجل كونها مساويه للحيوانيه التي في الفرس لا بد وان يكون مستعده
لقبول فصل الفرس الا ان فصل الانسان اللازم له في وجوده وهو الناطق صار مانعا من ذلك وكذلك ههنا يجوز ان يكون
الماهيه عند وجودها الخارجي يصح عليها ان تقارنها غيرها الا انه يلزمها حال وجودها لازم يمنع من ذلك ويمكن ان
يجاب عنه بانا بينا انه لا مانع من التعقل الا الماده ولا مادي في المجرد فاذن ليس لها ما يمنع من صحه هذه المقارنه ولكن نعلم
ضعف هذا الجواب ثم ان وجدت المساعده على ان كل مجرد فانه يصح ان يقارن سائر الماهيات المجرده على الاطلاق ولكن لم قلتم
انه متى صح ذلك لزم صحه كون ذلك المجرد عالما بها لان العلم والادراك هو نفس هذه المقارنه لكان المقصود
حاصلا ولكن الاثبات لا ما منع فهذه جمله هذه الشكوك على هذه الحجه ولنرجع الان الى تفسير الفاظ المتن
كل ما يعقل شيئا فانه يعقل بالقوه القريبه من الفعل انه يعقله والمراد منه ان كل من عقل غيره فانه لا يستحيل ان يعقل من نفسه
كونه عاقلا لغيره واعلم ان على لفظ الشيخ استدراكا فان القوه وان كانت قريبه من الفعل الا انها لا تكون لا محاله مقارنه
للعدم لان القوه لفظه مرادفه للامكان المقارن للعدم وكذلك يقولون القوه الطبيعيه عدميه واذا كان كذلك
فليس كل من عقل شيئا عقل بالقوه القريبه من الفعل انه عقله فان من الاشيا ما يكون تعقله لكونه عاقلا بالفعل المحض
ويكون منزها عن طبيعه القوه الوهميه والعدميه كالباري تعالى والمفارقات واذا كان كذلك لم يجز ان يقال كل من عقل شيئا
فانه يعقل بالقوه القريبه من الفعل انه يعقله بل يجب ان يقال كل من عقل شيئا فانه يمكن ان يعقل انه يعقل ذلك الشيء ويكون
المراد بهذا الامكان الامكان العام حتى يتناول ما يكون ذلك التعقل في حقه واجب الحصول كالباري تعالى وقد لا يكون
كذلك بل يكون بالقوه القريبه من الفعل كما في حقنا واما قوله وذلك عقل منه لذاته فالمراد منه ان كل من عقل انه
يعقل غيره فقد عقل ان ذاته موصوفه بكونها عاقله للغير ومن عقل اتصاف شيء بشيء فانه لا بد وان يكون عاقلا للموصوف
والصفه معا وقد بينا ان هذه المقدمه وان كانت ضروريه لكنها على مذهب لا تستمر واعلم ان على اللفظ استدراكا
وهو ان قوله وذلك عقل منه لذاته يوهم ان عقل الشيء لكونه عاقلا لغيره هو نفس عقله لذاته وليس الامر كذلك فان علمه
بان عالم بشيء علم متعلق بنسبه مخصوصه بين الذات وبين العلم بشيء والعلم بتلك النسبه مغاير للعلم بكل واحد من المنتسبين
وكيف يجوز ان يقال العلم بتلك النسبه وهو العلم بذاته بل الواجب ان يقال علمه بكونه عالما بشيء يتضمن او يستلزم علمه
بذاته واما قوله وكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته فهو نتيجه المقدمتين المذكورتين وترتيب القياس هكذا كل ما عقل شيئا
فله ان يعقل كونه عاقلا لذلك الشيء وكل ما كان كذلك فله ان يعقل ذاته ينتج كل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته واما قوله
وكل ما يعقل فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا اخر فالمراد منه بيان ان كل ما يصح ان يكون معقولا فانه يمكن ان يقارن
ماهيته معقولا اخر وقوله وكذلك يعقل مع غيره واما يعقله القوه العاقله بالمقارنه فالمراد منه الاستدلال على
الدعوى التي ذكرناها وذلك ان كل ما يصح ان يكون معقولا لنفسه صح ان يكون معقولا مع غيره وقد حصل ماهيته

غيره في الجوهر العاقل وذلك هو المقارنه واما قوله فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن المعنى المعقول
فالمراد منه انه لما ثبت ان المجرد لا يمتنع على ماهيته ان يقارنها غيرها فاذا فرضنا تلك الماهيه موجوده في الخارج قائمه
بذاتها وجب ان يصح عليها ان يقارنها تلك الماهيات لانا لما عرفنا في بعض الاحوال ان تلك الماهيه يصح ان يقارنها سائر الماهيات
حيث ما حصلت تلك الماهيه سوا حصلت في الذهن او في الخارج وجب ان يصح عليها تلك المقارنه ثم انه لما بين هنا ان تلك
الصحه غير موقوفه على الوجود الذهني ولا يمتنع عليها الوجود الخارجي لانه افرد فصلا للكلام في ذلك على ما سياتي ذكره
واما قوله الا ان يكون ذاته ممنوعه في الوجود بمعاوقه امور ما نعه عرضت له من ماده او شيء اخر كان فالمراد ان تلك
الماهيه يجب ان يصح عليها تلك المقارنه الا انهم قالوا اذا وجد مانع يمنع من تلك المقارنه وهي الماده وعلى انها على
ما مر فان تلك المقارنه تكون ممتنعه حينئذ واما قوله فان كان حقيقه مسلمه لم يمنع عليها مقارنه الصوره العقليه
لها فالمراد ان تلك الحقيقه لما ثبت انه يصح عليها هذه المقارنه وثبت فيما مضى انه لا مانع الا الماده وعلمنا انها حقيقه مجرده
مسلمه عن الماده وعلمنا انها وجب ان يصح عليها هذه المقارنه واما قوله وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته فالمراد
منه ظاهر ولكن على اللفظ استدراك لان عقله لذاته ليس جزءا من عقله لغيره وما لا يكون جزءا من الشيء لا يكون في ضمن الشيء
بل الواجب ان يقال ومن لوازم عقله لغيره امكان عقله لذاته لزوم العله معلولها وهم وتنبيه واعلك يحق
ان الصوره الماديه اذا تجردت في العقل العضا الماخ فيها انها لما لا سبب الا انا نعقل بحوالها فهل يستطيع
تقوامها قابله لما يحلها من المعاني المعقوله بل امثالها انما يقارنها معاني معقوله ترتسم فيها الصور بل الفابل لهما
جميعا وليس احدهما اولى بان يكون مرتسما بالاخر من الاخر به ومقارنتها غير مقارنه والمتصور وانما وجودها
الخارجي فاذن ذلك المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على جنب اذا قارنه معنى معقول كان له امكان
جعله متصورا المفسر هذا اشاره ورده على قوله الذي المجرد متى قارنه غيره وجب ان يصير عاقلا لذلك الغير
وتقريرا لسكه هو ان الصوره العقليه المجتمعه في العقل كل واحد منهما صوره مجرده مقارنه للاخرى مع ان شيئا
منهما لا يعقل الاخرى لان العاقل لها هو الجوهر الذي هو محل لها بطل قولكم ان التعقل هو المقارنه واجاب عنه
بان التصور ليس مستقلا في الوجود وانما هو بالنفس واذا كان كذلك لم يكن شي منها عاقلا للصور المجرده
المقارنه لها لان مثال هذه الصوره اذا قارنتها صوره اخرى فانه لا ترتسم واحده منهما بالاخرى اذ ليس الارتسام للبعض
اولى من العكس فيلزم ان يكون كل واحده منهما مرتسمه بالاخرى فيكون كل واحده منهما حاله في الاخرى اما اذا
وجدت تلك الماهيه في الخارج قائمه بذاتها مستقله بنفسها منفرده يمكن ان يكون محلا لما قارنها فلا جرم
كون عاقلا لها فظهر الفرق ولقائل ان يقول اما قولكم ان تلك الصوره ليس بان ترتسم واحده منهما بالاخرى اولى من
العكس فيه اشكال لان تلك الصوره العقليه المجتمعه في الجوهر العاقل مختلفه بالماهيه اما اوليات او لا اوليات
مثاله امتناع اجتماع النقيضين اما ثانيا فلان التعقل عباره عن انطباع صوره المعقول في العاقل عندكم فاذا كانت
المعقولات مختلفه الماهيات كانت الصور المطابقه لها مختلفه واذا ثبت ان تلك الصور مخالفه في الماهيه

لم يمنع ان يكون بعضها اولى بالحالية وبعضها بالمحلية … ان المطول لما كان محل الثاني الماهية للحركة لاجرم كانت محلية الحركة
البطو اولى من العكس … ان وقعت المساعدة على انه يمنع على تلك الصورة ان يكون بعضها منطبعة في البعض ولكن ذلك
اعتراف بان مقارنة هذه الصورة لمحلها ولما يحلها في محلها غير مقارنتها لما يكون حالا فيها فان القسم من المقارنة لا …
كونها … واذا ثبت ذلك ثبت انه لا يلزم من صحة القسمين الاولين من المقارنة على تلك الماهية حين كانت موجودة
في العقل صحة القسم الثالث عليها حين ما يكون موجودا في الخارج وسقط الاستدلال بالكلية واما قوله ولكن المعنى الذي
كلامنا فيه جوهر … لقوامه على حسب ما فرضناه ان قارنه معنى معقول كان له الامكان بجعله متصورا فالمراد
منه ان كان … في تلك الماهية كما يكون موجودة في الخارج وهي حينئذ … ان يكون محلا لسائر الماهيات فلاجرم
… كونها عاقلة لتلك الماهيات ثم لقائل ان يقول ان اريد لما حكم ان الجوهر المستقل اذا قارنه معنى معقول فانه
… ان جعله متصورا لزمه ان يعترف بان مقارنة الماهية للذات مغايرة لكون تلك الماهية متصورة لانه حكم بان بعد
حصول المقارنة يمكن له متصورا ولولا ان التصور مغاير لنفس المقارنة لما صح ذلك ومتى اعترف بذلك بان الشعور غير المقارنة
سقط ابتداء الدليل على ما جرد **وهم وتنبيه** او لعلك تقول ان هذا الجوهر لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فلا مانع
من حيث شخصيته الا … المرتسم من معناه … عاقلة تعقله يكون جوابك ان هذا الاستعداد لتلك الماهية
ان كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط تشكك وان كان انما تكتسبه عند الارتسام في العقل فيكون الاستعداد
انما استفاد مع حصول الانسان له فيكون لم يكن استعداد الى حتى حصل فاستعد له ولم يكن استعداد للشيء قد كان ذلك
الشيء … وهذا كله محال فصعب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية لعل الاستعداد ذات
الماهية لبعض ما يقارن مثل المقارنة الاولى وكذلك فاعلم ان الماهية المعنى الجنسي استعداد لكل فصل فان لم يكن له
خروج الى الفعل فلمانع ويطول الكلام فيه ذكر المعنى الجنسي النوعي **التفسير** هذا … اورده على قوله ان الماهية
لا مانع عليها ان تقارنها غيرها حين كانت عقلية … ان يصح عليها هذه المقارنة مطلقا وتقرير الشك ان هذه الماهية
الذهنية مخالفة للماهية الخارجية من حيث ان احديهما ذهنية والاخرى خارجية فلم لا يجوز ان يكون الوجود
الذهني … شرطا لصحة تلك المقارنة او الوجود الخارجي كان مانعا منها فلاجرم لم يحصل صحة مقارنة …
الماهية مع سائر الماهيات عند ما يكون موجودة في الخارج ثم **اجاب** عنه بان تلك الماهية لا مانع عليها …
… ذهنية ان تقارنها غيرها فتلك الصحة ان كان لنفس تلك الماهية او لشيء من لوازمها كانت حاصلة لها سواء
كانت في الذهن او في الخارج وسقط الشك وان كانت لا تحصل الا عند كونها في الذهن فيكون استعداد حصول هذه
المقارنة لا يحصل الا مع اكتساب المقارنة فيكون لو لم يكن استعداد لشيء حتى حصل فاستعد له ولو لم يكن استعداد
للشيء وقد كان ذلك الشيء وحدث وهذه كله محال **التفسير** هذه الالفاظ انه اذا لم يحصل صحة المقارنة الا بعد
اكتساب المقارنة لزم احد امرين باطلين احدهما ان يكون استعداد للمقارنة متاخرا بالذات عن حصول المقارنة وذلك
الاستعداد … قبل الايجاد … وجود ذلك الشيء وذلك محال لان الامكان سابق على الحصول … لا يكون الحصول سابقا

على الامكان وثانيهما ان لا يكون لذلك الحادث استعداد وهو ايضا محال لان الذي حدث كيف يقال انه لم يكن صحيح
الحدوث بقي هنا بحثان الاول قوله هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية فقد سقط الشك
وان كان انما يكتسبه عند الارتسام لزم منه كذا وكذا ليس منفصلة محيطة ببطون النقيض ولكنه في قوتها
فانه يقال هذا الاستعداد لتلك الماهية اما ان يتوقف على حصولها في العقل او لا يتوقف فان توقف لزم المحال
المذكور وان كان لا يتوقف فسواء حصلت في العقل او في الخارج كان لذلك الاستعداد محصلا وهو المطلوب
الثاني القسم الثاني وهو ان يكون تلك الماهية انما اكتسبت هذا الاستعداد عند الارتسام في العقل فقوله
فيكون الاستعداد انما يتبع مع حصول الاكتساب لم يبين انه كيف يلزم من قولنا ان الماهية انما اكتسبت
هذا الاستعداد عند الارتسام في العقل ان يكون الاستعداد انما استفاد مع حصول الاكتساب واعلم ان
ذلك يحتمل وجهين احدهما ان يقال الصورة المعقولة لو كان استعدادها لان تقارنها صورة اخرى
في محلها مشروطا بكونها موجودة في العقل لزم تاخر الصحة عن الوجود ولزم نفي الصحة وثانيهما ان
لو كان استعداد الصورة العقلية لان تقارنها غيرها مشروطا بكونها ذهنية لزم المحالان واما الا
الاول فباطل لانه لا يلزم من توقف صحة مقارنة الحالين في محل على حلولها في ذلك المحل تاخر الصحة عن
الوجود لان حلول الحالين في محل شرط لصحة مقارنتهما على هذا الوجه وصحة مقارنتهما على هذا الوجه
لا يتوقف على حصول مقارنتهما على هذا الوجه فانه يوجد احدى الصورتين عند عدم الاخرى فح تكون
الحالة صحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنة غير حاصلة فلم يلزم المحال الذي ذكروه من هذا الاحتمال
واما الثاني فحق لكنه غير نافع في المطلوب اما انه حق فلان اتصاف الماهية بمطلق المقارنة لو توقف
على كون تلك الماهية ذهنية وكونها ذهنية مقارنة مخصوصة فحينئذ يلزم توقف صحة المقارنة
على حصول المقارنة وانه محال واما انه غير نافع فلان الذي لزم من هذا الكلام ان لا يتوقف هذا النوع
من المقارنة اعني حلولها في المحل على كونها ذهنية ولكن لا يلزم من هذا صحة ان تقارن غيرها عند وجودها
الخارجي مقارنة الحال للمحل على ما قررناه مع انه لا مطلوب الا ذلك واما قوله بل الماهية استعداد
الخاصية لبعض ما يقارن مثل المقارنة الاولى فالمراد منه ان حصول هذا الاستعداد لما لم يتوقف على كونها
موجودة في العقل لا جرم كان هذا الاستعداد حاصلا له مطلقا لان الجائز ان يكون استعداده لان يقارنه
بعض المعقولات بواسطة استعداده لان يقارنه معقول اخر مثل ان العلم بالنتائج بواسطة العلم
بالمقدمات الا ان ذلك غير قادح في مطلوبنا واما قوله وكذلك فاعلم ان الماهية المعنى الجنسي
استعداد لكل فصل فان لم يكن له خروج الى الفعل فلمانع ان يطول الكلام فيه فكيف المعنى المحقق النوعي
واعلم ان المراد منه جواب عن شك يمكن ان يذكر وبيان ذلك الشك ان يقال … يقرر لكم ان الماهية
عند كونها ذهنية يكون مستعدة لان يقارنها المعقولات الا ان ذلك الذي يحدث في الذهن يستحيل ان

يوجد هو بعينه في الخارج فلا يمكنكم ان تقولوا بان تلك الصورة الذهنية اذا وجدت في الخارج يجب
ان يصح عليها تلك المقارنة بل اكثر ما في الباب ان تقولوا الموجود في الخارج مثل الموجود في الذهن في
الماهية ثم ان حكم الشيء حكم مثله فلما صحت هذه المقارنة عليها حين كانت ذهنية وجب صحتها عليها
حين ما يكون خارجية فاذن هذه الحجة لا تتم الا بالبناء على ان حكم الشيء حكم مثله وهذه المقدمة منقوضة
بالطبيعة الجنسية فان الحيوان الذي في الانسان مثل الحيوان الذي في الفرس بل هو الحيوانية ذات
المحلات انما جاء من قبل الفصول ثم ان الحيوان في الفرس مستعد لقبول فصل الفرس وهو الصهال والحيوان
الذي في الانسان غير مستعد لقبوله فلا يصح ان ينقلب الحيوان الذي هو انسان فرسا والعكس وذلك
فعلمنا انه لا يلزم من كون الشيء مستعدا كون مثله مستعدا لمثل ذلك الشيء فلا يلزم من صحة المقارنة
على الصورة الذهنية صحة المقارنة على الموجود الخارجي **اجاب** عنه بان علم ان الطبيعة الجنسية
مستعدة لكل فصل فان ذلك الاستعداد حاصل لها ابدا ولكن المستعد له اما ان لا يخرج الى الفعل لمانع
يطول الكلام واذا اعترفنا بان الاستعداد الحاصل للمعنى الجنسي لازم له ابدا فلئن يعترف بذلك في الطبيعة
النوعية اولى لكن الصورة الذهنية والموجود في الخارج يتساويان في الطبيعة النوعية فوجب الاستواء
في صحة المقارنة واعلم ان ذلك المانع ليس الا الفصل الذي لكل واحد من الانواع والحيوان الذي هو حصة
الانسان لزم الناطق وهذا اللزوم ليس من جانب الحيوان والا لكان كل حيوان ناطقا بل من جانب الناطق ثم ان
مقارنة الناطق لتلك الحيوانية مانعة من مقارنة الصهال لذلك الحيوان فهذا هو الذي منع من مقارنة
… الحيوان الذي هو حصة الانسان بعدما كان ذلك الحيوان … الى كونه حيوانا قابلا للمقارنة الصهال
فان قيل لم لا يجوز ان يكون الماهية يلزمها عند وجودها الخارجي لازم ويكون ذلك اللازم مانعا عن صحة
ان يقارنها شيء من المعقولات قلنا لانا قد دللنا فيما مضى على انه لا مانع من التعقل الا المادة وعلائقها
وكلامنا في المجرد فاذن لا يجوز ان يكون لتلك الماهية الا عند وجودها الخارجي ما يمنعها من امكان المقارنة
وهنا غاية الكلام في هذا الموضع اعلم انا انما بينا انه لا مانع الا المادة بالبناء على ان الادراك هو نفس
المقارنة لكن الكلام في هذا الاصل على ما عرفته **تنبيه** الا ان اذا حصلت ما اصلناه لك علمت ان كل
شيء من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم ان يكون من شانه
ان يعقل ذاته وكل ما من شانه ان يعقل فمن شانه ان يعقل ذاته فهو اسبق لان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون
من هذا القبيل غير جائز عليه التغير **التفسير** لما فرغ من بيان ان كل مجرد قائم بالنفس فانه يمكنه
ان يعقل ذاته وغيره ذكر بعد ذلك انه لو ثبت ان كل مجرد فانه يحق ان يحصل له كل ما لا يمتنع حصوله له
لزم من هذه المقدمة مع ما قبلها وجوب كون المجرد عاقلا للغير ولنفسه ثم لا شك ان هذا النوع
من التعقل يمتنع عليه التبدل والتغير وذلك ظاهر لا شك فيه **القسم الثالث** في احكام القوى

المجردة من قوى النفس ما لا يسع … تكملة النمط بذكر الحركات من النفس **التفسير** لما اورد فيما مضى من هذا
النمط من احكام القوى المدركة ما رآه لائقا بهذا الكتاب اشتغل الان ببيان احكام القوى النباتية من قوى النفس
وهي القوة المحركة وفيه مسائل المسألة الاولى في اقسام القوى النباتية **اشارة** ان احتاط البدن وتوليد
معه تصرفات في مادة الغذاء تحيل الى المشابهة سدا لبدل ما يتحلل ويكون مع ذلك زيادة في النشو على تناسب
مقصود محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار ثم بها الخلق ويفعل مع ذلك فصل مادة ومبدأ شخص اخر وهو
لانه افعال ثلاث قوى اولها الغاذية … الجاذبة للغذاء والماسكة للجذب والمحيل الهاضمة
والمهيئة والدافعة للثفل والثانية القوة الى كمال النشو … الثالثة المولدة للمثل وبعث
بعد فعل القوتين مستخدمة لهما لكن النامية تقف اولا ثم تقوى المولدة مدة تقف ثم تبقى الغاذية عاملة الى ان يعجز
فعل الاجل **التفسير** القوة النفسانية المحركة اما ان يكون للاجسام العنصرية او الاجسام الفلكية فان
كان الاول فاما ان يكون تحريكها من غير شعور او مع شعور والاول تسميه الفلاسفة القوة النباتية والاطباء
بالقوى الطبيعية والمقصود من هذا الفصل شرح اقسامها وهي ثلاثة احدها القوى التي يكون المقصود
افعالها حفظ الذات وثانيها ما يكون المقصود من افعالها تحصيل كمال الذات وثالثها ما يكون المقصود من افعالها
توليد المثل فاما القوة الاولى فهي الغاذية وهي التي تتصرف في مادة الغذاء فتحيلها الى مشابهة البدن واعلم
ان الغذاء الحقيقي هو الدم ومادته الاطعمة والاشربة فالقوة الغاذية تتصرف في مادة الغذاء اعني المطعوم
والمشروب لتجعلها شبيهة بالبدن فيصلح ان يصير قائمة مقام الاجزاء المتحللة والدافعة للثفل واما القوة
النباتية فهي المنمية وهي التي تزيد في جواهر الاعضاء على تناسب مقصود محفوظ في اجزاء المغتذي في
الاقطار ثم بها الخلق وفرق بين الانماء والاسمان فان النمو قد يوجد مع الهزال والسمن مع عدم النمو واما
القوة الثالثة فهي المولدة وهي التي تاخذ فضلا من الغذاء الحقيقي فتجعله مادة ومبدأ لشخص اخر واذا عرفت ذلك
فنقول اما القوة المولدة فانها انما تكمل بعد فعل القوتين مستخدمة لهما لكن النامية تقف اولا ثم تقوى المولدة
… وتبقى الغاذية عاملة الى ان تعجز فيحل الاجل والوجه في عجزها … مادة …
فيصير الموت ضروريا واعلم ان لنا في هذه القوة النباتية ابحاثا عميقة لخصناها في الملخص المسألة الثانية
في القوى المحركة الاختيارية **اشارة** واما المحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية ولها مبدأ عازم
مجمع مذعن منفعل عن خيال او وهم او عقل ينبعث منها قوة غضبية دافعة للمنافي او قوة شهوانية
جالبة للضروري او النافع الحيواني ويطيع ما ثبت في العضل من القوى المحركة الجاذبة لمالك الاعصاب
التفسير ان المحركات الاختيارية اربعة فان الانسان اذا عقل او توهم او تخيل امرا من الامور فان كان
ذلك الامر نافعا او لذيذا اما بحسب الامر نفسه او في اعتقاده انبعثت الشهوة حينئذ وهي قوة جالبة للنفع
وان كان ضارا او مؤلما اما بحسب الامر نفسه انبعث الغضب وهي قوة دافعة للمؤذي ثم تتبع … اعني

الشهوة والغضب حصول الاجماع والعزم من غير فتور ولا تردد ثم تتبع ذلك الاجماع تحريك القوى المبثوثة في
العضلات لتلك الاعضاء بتوسطها تحرك الآلات فاقرب المحركات القوة العضلية وتليه الاجماع والعزم
وتليه الغضب والشهوة وتليه التعقل او التخيل او الوهم الناس في كل واحد من هذه المراتب اختلافا فاما اما
المرتبة الاولى وهي القوة المبثوثة في العضلات فمن الناس من انكرها وزعم انه لا معنى لهذه القوة الا المزاج
المعتدل الذي للاعضاء وهذا عند الفلاسفة باطل قالوا لان المزاج لا معنى له الا حرارة مكسورة وبرودة مكسورة
وكيف كان فهو من جنس الحرارة والبرودة فتكون مقتضاه الاحالة ومقتضى هذه القوة ليس من جنس مقتضى هذه
الكيفيات فهذه القوة ليست نفس المزاج واما المرتبة الثانية وهي الاجماع فمن الناس من انكره فان الحيوان مع
عقل كون الفعل نافعا او تخيل ذلك او توهمه فانه يكون ذلك في تحريك القوة المبثوثة في العضلات ولا حاجة
الى توسط هذه المرتبة واما المرتبة الثالثة وهي الشهوة والغضب فمن الناس من انكرها وزعم انه لا معنى
للشهوة الا الارادة الحادثة اللذات والغضب لا معنى له الا الارادة الحادثة للانتقام والاكثرون فرقوا بينهما وقالوا
ان المريض قد يريد شرب الدواء ارادة حادثة وان كان لا يشتهيه واما المرتبة الرابعة وهي الشعور بكون الفعل
نافعا او ضارا تاما سواء كان ذلك الشعور مطابقا او غير مطابق وبعضهم سمى هذا الشعور داعيا ثم اختلفوا في انه
هل من شرط الفعل حصول الداعي اي هل من شرط حصول الشعور بكون الفعل نافعا ولذيذا والاكثرون ذهبوا الى ذلك
قالوا لان القوى المبثوثة في العضلات صالحة للحركة وضدها فترجح احدهما المقدور على الآخر ولا بد من مرجح
وهو الداعي والآلزم ترجح الممكن من غير مرجح وهو محال ومنهم من قال لا حاجة الى الداعي لان الهارب من السبع اذا
عرض له طريقان متساويان من كل الوجوه فانه لا بد وان يسلك احدهما دون الآخر لانه من المحال ان يقف هناك حتى
يفترسه السبع ومن المحال ان يسلكهما معا ومن المحال ان يسلك الراجح لانا فرضنا استواءهما في جميع الامور فلا بد وان
يسلك احدهما دون الآخر من غير مرجح وكذا العطشان يجد اناءين متساويين من كل الوجوه
والجائع يجد رغيفين متساويين من جميع الوجوه وضربوا امثلة كثيرة من هذا القبيل والاولون اجابوا
في استقراء ما به يترجح احدهما على الآخر للمفروض الاستواء في كل تلك الامور فان كل صفة حاصلة لاحدهما يمكن
حصول مثلها للآخر والحيوان قال الموجب هو تعينه وتشخصه [illegible] غرم ان متعلق غرضه
من المأكول والمشروب الماهية الشخصية ثبت بما ذكرناه ان الفعل لا يتوقف على الداعي والكلام في هذه المراتب
الاربعة كثيرة جدا والمباحث فيها صعبة ولكنا اكتفينا بهذا القدر لئلا يطول الكتاب **ولنرجع** الى شرح
المتن اما قوله واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية معناه ان القوى النباتية للجماد من القوى النفسانية
مع المناسبة القوى الطبيعية في عدم الادراك والشعور فهذه القوى الاختيارية اولى ان تكون نفسانية لما
انها تحرك مع الادراك والشعور واما قوله ولها مبدأ عازم مجمع فاعلم ان هذه اشارة الى المرتبة الثانية وهي
وهي العزم والاجماع والارادة الجازمة الخالية عن الفتور واما قوله منبعثا ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل

فاعلم ان هذا اشارة الى المرتبة الرابعة واما قوله ينبعث منها غضب او شهوة فاعلم ان هذا اشارة الى المرتبة
الثالثة فكانه قال العزم تبع الخيال او الوهم او العقل حالما تبع احد هذه الثلاثة الشهوة والغضب
وحينئذ يكون الجزم بالحقيقة تابعا للشهوة والغضب وهما تابعان للخيال او الوهم او العقل واما قوله
فيطيع ذلك ما انبث في العضل من القوى المحركة الجاذبة لتلك الامر فاعلم ان معناه يطيع ذلك المبدأ
العازم المجمع الذي هذا شانه وحقيقته هذه القوى المنبثة في العضلات واعلم ان القوة المحركة في الحقيقة
ليست الا هذه القوى العضلية وسائر القوى فهي الحقيقة كالامر **المسئلة** الثالثة في ان الفلك يتحرك
بالارادة **اشارة** الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان حركاته من الحركات النفسانية دون
الطبيعية والا لكان بحركة واحدة يميل الطبع عما اليه يميل الطبع ويكون طالبا لحركته ومنعا ما بالطبع
متروكا بالطبع او المهروب عنه بالطبع مقصودا بالطبع وقد يكون ذلك في الارادة لتنوع غرض ما توجب
اختلاف الهيئات **التفسير** لما تكلم في القوى النفسانية المحركة
للاجرام العنصرية اراد ان يتكلم في القوى النفسانية المحركة للاجرام الفلكية وقبل ذلك قد تكلم في
ان حركات الافلاك نفسانية ارادية والدليل على ان حركاتها مستديرة بالطبع وكلما كان كذلك فهو
نفساني واما ان حركاتها مستديرة فالامر ظاهر وقولنا بالطبع احتراز عن كرة الاثير فانها متحركة بالاستدارة
لكن بالقسر لا بالطبع واما ان كل ما كان متحركا بالاستدارة بالطبع فان حركاته نفسانية فلان تلك الحركة
اما ان تكون طبيعية او قسرية او ارادية والاول باطل لان كل نقطة تفرض في مثل هذه الجرم فان
المتحرك اذا وصل اليها فانه يتركها وتركه لها بعينه توجه اليها فلو كانت هذه الحركة طبيعية لكان المطلوب
بالطبع متروكا بالطبع والمتروك بالطبع يكون مطلوبا بالطبع ولما كان ذلك محالا بطل القول بكونها طبيعية
[illegible] لو كانت ارادية لكان هذا الاشكال واردا ايضا الا انا نقول ذلك جائز في الارادية لانه اذا كان غرض
المتحرك بالارادة امرا لا يتم الا بالحركة المستديرة صار المطلوب في وقت متروكا في وقت آخر لان مطلوبيته ومتروكيته
بالعرض لا بالذات وانما المطلوب بالذات ذلك الغرض الآخر واما في الحركات الطبيعية فاذ ليس هناك للطبيعة
اشتغال الا ان تكون هناك قسر ولما بطل القسمان ثبت ان تلك الحركة ارادية **المسئلة** الرابعة في اثبات القوى
الفلكية مقدمة المعنى الحسي الجزئي تنحه الارادة الحسية والمعنى العقلي الكلي تنحه الارادة
العقلية وكل معنى يحمل على كثيرين مخصوص فهو عقل سواء كان معتبرا بواحد شخصي كقولك ولد آدم او غير
معتبر كقولك انسان **التفسير** لما بين ان حركات الافلاك ارادية اراد ان يبين ان لها غرضا كما هو صاحب
ارادة كلية ويحركه اجزاء صاحب ارادة جزئية وقدم الاول على الثاني اليه قبل الشروع في اقامة الدلالة
على هذين المطلوبين تقدم مقدمة ينتفع بها فيه وذكر في تلك المقدمة امرين احدهما ان المعنى الحسي الجزئي
تنحه الارادة الحسية والمعنى العقلي الكلي تنحه الارادة العقلية واعلم ان الغرض في العصبة [illegible]

الارادة هي التي سميتها انما بالعزم والاجماع فيما مضى وقد عرفت ان هذه الارادة تابعة للشعور فان
كان المشعور به امرا عقليا كانت الارادة عقلية وان كان حسيا كانت الارادة حسية
فصله وهذا معنى المراد من الجانب الارادة وثانيهما قوله كل معنى يحمل على كثيرين مخصوص فهو كلي سواء كان معتبرا
بواحد شخصي كقولك ولد آدم او غير معتبر كقولك انسان فهذا ايضا ظاهر **اشارة** لا شك فيه ان
حركة الجسم الاولى بالارادة ليس لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب
لغيرها وليس الاولى لها الاوضاع وليس بمعين موجود فرضي يقف عنده بل معنى كلي فتلك الارادة عقلية **تحت**
هذا سر **التفسير** لما فرغ من تمهيد المقدمة شرع الآن في بيان ان حركات الافلاك مبدأها هو
صاحب الارادة الكلية والدليل عليه وهو ان مقصود الفلك من الحركة اما ان يكون نفس الحركة او غيرها
والاول باطل لان الارادة اما ان تكون جزئية او كلية فان كانت جزئية وهي الارادة الحسية وان كانت كلية
فهي الارادة العقلية فظهر ان كل ارادة فهي اما حسية او عقلية وقد بينا في المقدمة ان الارادة الحسية
متوجهة الى المعنى الحسي والارادة الكلية متوجهة الى المعنى العقلي لكن الحركات ليست من الكمالات الحسية
ولا العقلية لان الحركة ماهيتها انها كمال اول لتكون وسيلة الى شيء آخر فاستحال ان يكون هو نفس المطلوب ثبت
ان مقصود الفلك من الحركة امر سوى الحركة وذلك الامر لا بد وان يكون بالقوة اذ لو انه لا بد وان يكون
معدوما لان تحصيل الحاصل محال وان يكون ايضا ممكن الحصول لان طلب الممتنع حال ما به الكل جميع كمالات الفلك
حاصل بالفعل سوى الاوضاع فاذن المطلوب من الحركة استخراج الاوضاع الى الفعل وليس المقصود وضعا
معينا شخصيا والا لكان اذا وصل اليه وقف بل وضعا معينا كليا وكونه معينا لا ينافي كونه كليا لان كل
واحد من هذه الاجسام بعينه فهي متشاركة في الماهية ومتمايزة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير
ما به الامتياز فالتعيين من حيث انه مطلق التعيين امر كلي وهذا هو الذي قرره في المقدمة من ان المعنى
اذا كان محمولا على كثيرين كان كليا سواء قيد بشخص او لم يقيد فثبت ان المقصود من هذه الحركة امر كلي
وذلك يستدعي قصدا كليا والقصد الكلي هو المسمى بالارادة العقلية فثبت ان [illegible] الفلكية مبدأها
هو صاحب ارادة كلية ولقائل ان يقول لا نسلم ان الاولى بالفلك هو الوضع فقط وسيأتي تقرير هذا السؤال
واما قوله وتحت هذا سر فاعلم ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربعة مواضع وذكر في
جميعها ان هنا سرا الا انه في ثلاث مواضع منها ذكر ان هنا سرا وما فصل القول فيه وفي الموضع الرابع
فصل القول فيه فالاولى هذا الموضع والثاني في آخر الفصل العاشر من النمط السادس من هذا الكتاب
فانه قال واما نفس السماء فهو صاحب الارادة الجزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها الينا ضوء من
الاشكال ان كان وفيه سر والثالث ذكر في الفصل الرابع عشر من النمط السادس ايضا حين تكلم في كيفية
تشبه النفس بالعقل وقال وانما خاطبت الحق الجاحدة فيما لم يكن الا سر واضح خفي والرابع ذكره في الفصل

في الفصل التاسع من النمط العاشر فقال ثم ان كان ما يتوجه ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية
ان لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادي نفوسا ناطقة في موادها بل لها علاقة وكان النفوس مع ابداننا فهذا
الموضع صرح بحقيقته ذلك واذا عرفت ذلك فنقول المشهور ان للفلك نفسا جسمانية هي محل الادراكات الجزئية
والافعال الجزئية وعقلا لا يستكمل البتة بالفلك هو جوهر مجرد عن المادة في جميع كمالاته من الفلك واما النفس
الناطقة وهو الذي يكون مجردا في ذاته ولكنه يكون محركا للفلك ويدبره ليستكمل به بعد استكماله بها و العقل الكل
واما فالواهما والشيخ ميل الى اثباتها ثم انه في هذا الموضع من هذا الكتاب قد اقام الدلالة عليه لانه لما ثبت ان المقصود من الحركة
الفلكية امر كلي والمقصود الكلي يستدعي ادراكا كليا وقد ثبت فيما مضى من هذا النمط ان الادراك الكلي لا يكون جسمانيا
والجسمانيات ثبت من مجموع هذه الامور وجود جوهر غير جسم ولا جسماني ثم هذا الجوهر ليس هو العقل المجرد لان كل ما
نفسه اي جزئي فانه لا بد وان يكون مستعملا لذلك العقل على ما سنقيم الدلالة عليه في اول النمط السادس وكل ما كان مستكملا
لم يكن عقلا مجردا بل كان نفسا فقد ثبت القول بالنفس الناطقة الفلكية هذا [illegible] ولكن الشيخ لما ذكر اصل المقالة ولم يتم صحتها
على التفصيل كما ذكرناه ولم يصرح بالنفس الناطقة لا جرم ابهم القول فيه وذكر ان فيه سرا **تنبيه** الرأي الكلي لا ينبعث فيه
شيء مخصوص جزئي فانه لا يتخصص جزئي منه دون جزئي الا بسبب مخصص لا محالة ليس هو ليس هو وحده والمريد من الحيوان بقوته الجوانية
للغذاء انما يريده ويتخيل له غذاء جزئي فينبعث منه ارادة جزئية حيوانية وهناك مطلب الغذاء حركته وانما يتخيل على سبيل الكلية
الجوانية بان كان لو سئل له شخصي آخر بدله لم يكرهه لم يقم مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان مثلا عنده وكذلك [illegible]
تخيل له حد حد جزئية اما انه يقصده فيما كان ذلك التخيل مقطوعا فربما كان مجمعا الوجود حوله حد حد للحركة المستمرة على الاتصال
وذلك لا يمنع التخصيص والجوانية في التخيل كما لا يمنع في الحركة ولما هذا انما تخصص الارادة بشيء جزئي حتى يكون مع الارادة الكلية منها
مراد كلي ولا يجب ان يتخصص جزئي ونحن ايضا فربما قسنا قياسا كليا من مقدمات كلية فيلحقه ان تعلم اسمنا قياسا جزئيا الى كل
مراد كلي ولا يجب ان يتخصص جزئي وكل الموارد انه جزئية فيه بواعث ارادة جزئية للحركة الجزئية فيعتقد
فتنبعث منها شوق ارادة متعينات ضربا من التعيين الوهمي فيتبعث منه القوة المحركة للاجزاء المطلوب الثاني وهو ان للفلك
التفسير لما فرغ من المطلوب الاول وهو اثبات ان للفلك مبدأ ارادة كلية شرع الآن في المطلوب الثاني وهو ان للفلك مع
مبدأها ارادة جزئية والدليل عليه وهو ان نسبة الكلي الى جميع الجزئيات واحدة فليس بان يصدر عن الكلي جزئي اولى من غيره فاما ان يحصل
الكل وهو محال او لا يحصل شيء منها وهو المطلوب حيث ان الرأي الكلي لا يصدر منه شيء جزئي فانه لا يمكن الجزئي من ارادة جزئية وبيان
الارادة قوة جسمانية فقد ثبت النفس للفلك ولقائل ان يقول لا ندرك الا الشيء المعين بسبب من القوة المدركة وبين ذلك الشيء المعين
والنسبة بين الامور لا تتحقق الا بعد حصول كل واحد منهما في نفسه فان ادراك الشيء المعين حيث انه هو متوقف على حصوله اذ كان الشيء
وحصول افعالنا متوقف على ارادتنا وكونها ارادة على شعورنا بها من حيث انها لزم الدور وايضا فلما توجه الاستبعاد كما لو
المسعود منهما ولا يتعين الا عند وجودها فلو توقفت لزم الدور وايضا فلانا اذا رجعنا الى انفسنا واحسسنا احوالنا علمنا
قطعا انا متوجهون لنا فعل حركة فان لها لا للعلم بالحركة من حيث هي حركة في الموضع الثالث في الوقت الثاني كل ذلك انا على
الكلية واما ان شئنا لا نقصد لشيء بالحركة المعينة من حيث انها هي فذلك غير حاصل وذلك يوجب القطع بعدم الاستقراء والاختيارات

المدبر في العقل الجزئي هو القصد الكلي فانه انما تخصص ذلك الى سبب تخصص الجزا والوقت ولئن وقعت المناقشة على ان الفعل
الجزئي لا يفتقر حصوله من ارادة جزئية لكن باذكرتموه معارض بنفس هذه الارادات الجزئية المادية فانها امور حادثة جزئية ثم
ان الكلام فيها كالكلام في الاول ولزم التسلسل ثم هذا التسلسل اما ان يكون دفعة واحدة وهو محال لاستحالة حصول علل ومعلولات
غير متناهية دفعة واحدة او لا دفعة بان يكون كل سابق علة للاحق وهو ايضا محال لان السابق معدوم حال حصول اللاحق والمعدوم
لا يكون علة للموجود وهذا متفق عليه من الفلاسفة ولانه لو جاز ان تكون الارادة السابقة علة للارادة اللاحقة فلم لا يجوز ان تكون
الحركة الجزئية السابقة علة للحركة الجزئية اللاحقة وحينئذ يبطل الاستشهاد باثبات هذه النفس الجسمانية ثم وان وقعت المناقشة
على انه لا بد مع الارادة الكلية للحركة من سبب آخر في حصول الحركة الجزئية ولكن لم لا يجوز ان يكون ذلك السبب هو تخصص القابل من جهة
الى جهة احداثات جزئية وبيانه هو ان الفلك يستقيل عليه السكون ويستحيل عليه الرجوع عن جهات حركاتها فاذا كان كذلك فالنفس
التي هي محل الارادة الكلية لحركة الفلك اذا ارادت الحركة الكلية حصلت الحركة الجزئية لاجل تخصيص القابل فان جرم الفلك
في كل وقت لا يقبل الا حركة مخصوصة معينة وعند تخصص القابل يجوز ان يكون حصول المعلول الجزئي وان المبدا الجميع الحوادث
في هذا العالم انما هو العقل الفعال ونسبته الى الكل على السواء لكنه صدر عنه شيء جزئي لتخصص القابل فلم لا يجوز ان يكون في هذه
المسئلة ثم وان وقعت المناقشة على انه لا بد من قوة ذات ادراكات جزئية فلم قلتم ان القوة التي تكون كذلك لا بد وان تكون جسمانية
ولو سلم ذلك على ما هو عند المشهور من ان الادراكات الجزئية لا تمكن الا بالقوى الجسمانية فنحتاج في هذا الاصل بما تقدم من الوجوه
الناطقة التي لا ينكر منها ثم وان وقعت المناقشة على جميع ما ذكرتموه لكنه غير مستقيم على اصولكم وذلك لان عندكم النفس محركة
الفلك الشبيهة بالعقل المجرد ومعلوم ان الشوق الى التشبه لا يمكن الا بعد ادراك المتشبه به فاذا كانت النفس التي هي المحركة
لجرم الفلك ذو جسمانية لم تقف على ادراك المجردات والعقل هو مجرد والنفس لا يمكن احدهما واذا امتنع ادراك تعذر الى
الاشتياق الى التشبه فان لم يكن معلوما استحال الشوق اليه والعلم بذلك ضروري ولئن قالوا هذا الالزام انما يتوجه اذا جعلنا
للنفس الجسمانية ولم تثبت للنفس الناطقة اما اذا اثبتنا النفس الناطقة اندفع ونقول على هذا التقدير ايضا لا يندفع الايراد
منهم في شيء من هذه المسائل ان المباشر القريب لتحريكات الفلك ليس للنفس الناطقة بل النفس الجسمانية لان المباشر القريب
لا بد وان يكون صاحب الادراكات الجزئية وصاحب الادراكات الجزئية لا بد وان يكون فيه نفس جسمانية والنفس الناطقة ليست
جسمانية ثم ان النفس المباشرة للتحريك انما تباشر ذلك التحريك للتشبه بالعقل فهي من حيث انها تباشر الافعال الجزئية
لا بد وان تكون جسمانية ومن حيث انها اشتاقت الى التشبه بالعقل المجرد مجردة فاذن لا خلاص عن هذه العقدة الا ان يقال
في هذه الافعال الجزئية الى الادراكات الجزئية يحتاج الى الجوهر المجرد ويقال القوة الجسمانية يحتاج عليها ادراك الجزئيات ويقال
العقول محرك الفلك الشوق الى التشبه والى هذه الفائدة ذكروه فقد تركوا مذهبهم وهو ان المباشر هو القوة الجسمانية والقوى الكلية
ولنرجع الى شرح المتن فاعلم انا قد نقلنا المقال الاول ان الاراده
من اقوالهم هنا ما يقول في هذه المواضع ثم قوله فانه لا يتخصص جزئي منه دون آخر الا بسبب مخصص لا يتعاله
الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص فاعلم ان هذا هو المطلوب اما قوله لانه لما كان كليا كان النسبة الى الجزئيات على السواء فيستحيل
ان يوجد بعض تلك الجزئيات دون البعض الا لمرجح ولقائل ان يقول ان الكل الجزئيات قبل وقوعها ليست هي الحاصلة متميزا
بعضها عن البعض حتى يقال لم وقع البعض دون البعض فاندفع ما ذكرتموه ثم وان سلمنا انه لا بد من مخصص لكن لم لا يجوز ان
يكون ذلك المخصص هو نفس القابل او الوقت واما قوله والمريد من الحيوان بقوته النباتية للغذاء اما مريد ما هو الغذاء

أمر جزئي فينبعث منه ارادة جزئية حيوانية وهنالك يطلب الغذاء بحركته وانما يحتال له على الجهة الجزئية فاعلم ان
معناه انه اورد سؤالا على القاعدة المذكورة واجاب عنه والسؤال ان يقال ان الحيوان يريد غذاء كليا
فانه يريد مثلا الخبز واللحم ثم ان تلك الارادة الكلية كافية في ان يتناول الخبز واللحم الحاضرين فاجاب عنه بانا
لا نسلم ان ارادته للغذاء الكلي كافية في تناول الغذاء الجزئي فالحيوان يتخيل غذاء جزئيا فينبعث منه ارادة جزئية لطالبة
لذلك الغذاء واما قوله وان كان لو حصل له شخص آخر بدله لم يكره ولقام مقامه فليس ذلك دليل الا على انه
كان متميزا عنده فاعلم ان المراد منه ان يقال لولا الدليل على ان الارادة الكلية كافية في تناول الغذاء الجزئي
اي غذاء حضر به لان الآخر قام مقام الآخر في كونه مطلوبا له وذلك يدل على ان المطلوب الارادة كلية فاجاب
عنه بانا لا نسلم ان الارادة الكلية كافية بل الحيوان اما ان يعقل غذاء جزئيا فارادة الا انه لا الآخر بعينه آخر قام
هذا الجزئي مقام الاول متعلقا به ارادة جزئية اخرى واما قوله ولذلك قطع المسافة يتخيل الحدود جزئية
اياها فقصد فمعناه ان الارادة الكلية لا يكفي في حصول الخطوات بل لا بد مع تلك الارادة من ارادات جزئية
للخطوات الجزئية واما قوله وربما كان ذلك التخيل الجزئي بما كان مقطوعا وربما كان متجددا الوجود
نحوا ما ان تجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل كما لا يمنع في الحركة
فمعناه ان التخيل الجزئي ربما كان مقطوعا اذ ربما انقطع وانت منقطع الحركة هنالك كمن اراد الذهاب الى
موضع معين فاذا وصل اليه انقطعت التخيلات الجزئية والموجبة للحركات الجزئية وربما لم يكن مقطوعا بل
كان متجددا الوجود على الاتصال وهذا الاتصال يمنع من كون ذلك التخيل شخصيا لان هذه التخيلات كالحاصل
نفسانية مطابقة للحركات الجسمانية وكما ان الاتصال في الحركات الجسمانية لا يمنع من شخصيتها فكذلك في هذه
التخيلات التي هي حركات نفسانية واما قوله وبمثل هذه ما تخصص الارادة بشيء حتى يكون في الارادة
الكلية متعلقها مراد كلي ولا ينبعث له تخصص جزئي فمعناه ان الارادة الكلية ما لم تتخصص بشيء جزئي لم يظهر
عنها فعل جزئي فان الارادة الكلية متعلقها ومقصودها امر كلي والكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السواء
فيستحيل ان يحصل فيه تخصص جزئي واما قوله ونحن ربما انشينا قضاء كليا من مقدمات كلية فيها ان يفعل
ثم اتبعناها قضاء جزئيا فينبعث منه شوق وارادة متعينا ضربا من التعين الوهمي فينبعث منه القوى المحركة
الى حركات جزئية فيصير مرادة لاجل المراد الاول فمعناه انا ربما حكمنا حكما كليا بان الشيء الفلاني ينبغي ان
نفعله ثم نتبع هذا الحكم الكلي حكم آخر جزئي ثم يتبع ذلك الجزئي شوق جزئي فينبعث القوى المحركة الى الايجاد حركات
جزئية فيكون السبب الاول لهذه الافعال الجزئية تلك الارادة الكلية ولكنها ما كانت كافية بل لا بد معها من الارادة الجزئية
واعلم ان لقائل ان يقول لا نزاع انه لا يتعين ارادة حصول حركة جزئية ولكن هذه الارادة ايضا كلية لان الحركة الجزئية
طبيعة كلية لانه يصح فيها ان يكون مقولة على كثيرين مختلفين بالعدد فان كل حركة شخصية فهي جزئية
والحركة الجزئية تتناول كل واحد منها فيكون هذا المفهوم كليا فارادته تكون ارادة للكلي لا الجزئي

ارادة الجزئي لا يمكن ان يكون مؤثره لان ارادة الجزئي نسبته حاصلة للارادة الى الجزئي والنسبة متاخرة عن
المنسوبين فتعلق الارادة بذلك الجزئي متاخر عن ذلك الجزئي والمتاخر عن الشيء يستحيل ان يكون مؤثرا فيه هو عله
وتنبيه اما الذي يشوقه الجزء الاول لحركته الارادية فهو عندنا انه بعد ما نخرج فيه الا ان الكلي انه يعلم
انه يحرك اي تحرك ارادي الا لطلب شيء يكون الطالب في احري بما يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل
العبثي فان فيه ضربا من طلب اللذة خفيا والساهي والنائم انما يفعل وهو يتخيل لذة وتبديل حالة ما مملوله
او ازالة وصب ما فان النائم يتخيل واعضاؤه ايضا قد تطيع تحريكه من عقله لا سيما في حالة تكون بين النوم واليقظة
وفي الشيء الضروري كالنفس او في الشيء الذي يصير كالضروري لمن يرى في منامه شيئا يحبه فاجتنابا او يحب لحيته
فربما اوقع للهرب والطلب واعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل انه هو ذا يتخيل شيء ولحفظ ذلك الشعور
في الذكر شيء فليس يجب ان يكون وجود التخيل لاجل فقدان هذين الامرين المفسر لما بين ان المقصود من الحركة
الفلكية امر سواها وبين ان ذلك الامر هو وضع معين كلي ثم ان تحصيل الوضع المعين ليس مقصودا بالذات بل
مقصودا بالذات انما هو التشبه بالعقل المفارق وهذا انما بيّنه في النمط السادس من هذا الكتاب لا جرم
وعد ببيانه سياق فيما بعد ثم انه بعد ذلك شرع في ان العقل يدون الداعي محال وقد مرت هذه الدعوى
فيما تقدم الا انه اعادها هنا فقال ان الفاعل بالارادة لا يمكن ان يريد فعلا دون فعل الا اذا علم او ظن او
اعتقد ان ذلك الفعل اولى له من عدمه ثم انه تبع بالدعوى ما يشيدها بحجة والحجة فيه ما ذكرناه فيما تقدم
ثم انه شرع في الاشكالات المذكورة على هذه القاعدة وهو امور ان الافعال العبثية صادرة عن داع فانه
لا منفعة للانسان ان يعبث بالتبنه الملقاة في الطريق وان يعبث بشعرة واحدة من شعرات لحيته فاجاب
بان ذلك العبث فيه ضرب خفي من اللذة واما العبث بالشعرة المعينة فان اليد ربما كانت اقرب اليها
منه الى غيرها ثانيها الساهي والنائم يفعل افعالا من غير الداعي والجواب ان الافعال الصادرة عنهما احدهما
وهي التخيل لذة ما او تبديل حالة مملولة او ازالة وصب والنوم لا ينافي التخيل وان كان منافيا له فانما
ينافيه النوم العرق وعند ذلك لا نسلم انه يفعل شيئا فاما الحالة التي تكون بين النوم واليقظة فهي
غير منافية للتخيلات وان تكون ذلك الفعل ضروريا كالتنفس او يصير ضروريا كمن يرى في منامه شيئا عنيفا
جدا او حبيبا جدا فربما انزعج للهرب او الطلب واما قوله واعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل انه هو ذا
يتخيل شيء ولحفظ ذلك الشعور في الذكر شيء وليس يجب ان يكون وجود التخيل لاجل فقدان هذين الامرين فاعلم
ان الغرض منه لما ادعى ان الفعل الاختياري يدون التخيل او الظن او العلم واجاب عن سؤال النائم بان له تخيلا
ايضا كان هنا لسائل ان يقول لو كان للنائم تخيل لعرف بعد الانتباه حصول الانتباه ذلك التخيل له حالة
النوم ولما لم يكن كذلك علمنا انه ليس للنائم تخيل يعرف بعد الانتباه حصوله لان التخيل شيء والعلم
بكونه متخيلا في الحال شيء آخر وتذكر انه كان متخيلا في الوقت الذي مضى شيء ثالث ولا يلزم من فقدانه هنا

التذكر فقدان احد الامرين الاولين ‌ والحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد وآله اجمعين

بسم الله الرحمن الرحيم . اللهم اختم بالخير والسعادة

النمط الرابع في الوجود وعلله . التفسير . قال رضي الله عنه لقايل ان يعترض
هذا العنوان فيقول لو كان للوجود من حيث هو وجود علة لكان واجب الوجود
الى العلة لكونه موجودا وجوابه انه لا يلزم من قولنا للوجود علة قولنا الوجود
من حيث هو وجود له علة بل يحتمل ان يكون مفتقره الى العلة لا لكونه وجودا فقط بل لكونه
وجودا مع قيد آخر ولفظة الوجود لفظة محتملة ولا تقتضي لكلمة فاندفع السؤال
واعلم ان المطالب المقصودة بالذات من هذا النمط تمامه فا الرد على من زعم ان ما له
كون محسوسا لا يكون معلوما ولا متصورا ب تفصيل القول في العلل ج
اثبات واجب الوجود د وحدة واجب الوجود ه تنزيه ذات واجب الوجود عن الكثرة
ويندرج فيه انه غير مركب من الجنس والفصل ولا من الاجزاء العقلية ولا من الاجزاء
الحسية و لا ضد له ولا ند ز انه عاقل ومعقول ح سائر اثبات واجب الوجود ولذا
صفاته بالطريق المذكور اجود من اثباته تعالى بساير الطرق فهذه هي المطالب الكلية واكثرها
مما لا يتأتى الا بفصول سيأتي على شرح كل واحد منها وكيفية ارتباط بعضها بالبعض
ان شاء الله تعالى المسألة الاولى في الرد على من زعم ان ما لا يكون محسوسا لا يكون موجودا
اربعة فصول تنبيه انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا
يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته
بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم لا حظ له من الوجود وانت تتأتى لك ان تتأمل
نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات
قد يقع عليها اسم واحد لا على الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان
فانكما لا تشكان في ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد فذلك المعنى الموجود لا يخلو
اما ان يكون بحيث يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش
من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار
معين وكيف معين لا يتأتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل
متخيل فانه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس
بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الاحوال فاذن الانسان من حيث هو واحد
بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف الكثرة فيها الكثرة غير محسوس بل
معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي التفسير الدليل على فساد قولهم ان ما لا يكون

محسوسا لا يكون معقولا ولا متصورا هو انا نعلم بالضرورة اشتراك الاشخاص الانسانية
في حقيقة الانسانية فتلك الحقيقة المشتركة فيها اما ان يكون لها شكل معين ومقدار معين
... او لا يكون لها شيء من ذلك فان كان الاول لزم ان يكون مشتركا فيه الاشخاص
المختلفة في تلك الصفات ... معين فانه يخالف كل ما عداه وان كان الثاني كان ذلك
... اذا ... من حيث انه هو ... لم ... مقدار ولا جزء ويشاهد الابدان
محسوسا مع انه معقول ... ما يقال ما لا يكون محسوسا لا يكون معقولا ان الصحيح التفتيش
قد اخرج من المحسوسات ما ليس بمحسوس ولنرجع الى التفسير قوله انه قد يغلب على
اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس فاعلم انه انما قال قد يغلب على اوهام الناس ولم يقل
على ... الناس لما ... ان القوة التي تحكم على غير المحسوسات بالمحسوس ... الا الوهم
اما قوله وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال فمعناه ان ما لا يكون محسوسا
... احوال ما لا يكون له وجود اما قوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته
... او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود فمعناه ان الشيء اما ان يكون جسما
او ... او الاجسام ... في الوضع والمكان ... فيه ... حاصلا
... الذي ... ولا ...
... قوله ... يأتي لك ان تتأمل نفس المحسوسات فتعلم منه بطلان قول هؤلاء فمعناه
ان ... محسوس فليس له وجود وهذا باطل ... اذا ... في المحسوسات
... فيها ... المحسوس ثم انه بعد ذلك ... الدلالة التي ... بعبارات
واضحة ... عن الشرح واعلم ان ... لان يقول الشيخ في هذا الفصل انما ... الرد على
... قال ... الاجسام والاعراض وما ذكره من الدلالة ...
... الكلية ... الواهق العرضية غير محسوسة ولكن الانسانية الكلية ...
في خارج الذهن واما ... في الذهن والعموم انما ... من وجود ... محسوس في خارج
الذهن ... وجوده غير المحسوس في خارج الذهن ...
محسوس في الذهن فلم يكن كلامه مبطلا لمقالة ... عنه ...
... المشترك ... الاشخاص الخارجية موجودة
الخارج لان هذا الانسان عبارة عن الانسان ...
... سابطه ايضا موجودة فالانسان ...
... بغير محسوس ... القيود ... محسوسا ...

ليس بمحسوس موجود والثاني لو سلمنا ان الامر الكلي ليس الا في الذهن لكنا نقول انا عرفنا
بالدلالة انه لا يلزم من كون الشيء غير محسوس ان لا يكون ماهيته معقولة متصورة واذا ثبت
ذلك ثبت انه لا يمكن ادعاء الضرورة في امتناع هذا النوع من الموجودات وهذا تمام الغرض
لانه ليس الغرض من هذا الفصل اثبات الموجودات المجردة بل الغرض ابطال قول من
ادعى الضرورة في امتناع وجودها وقد حصل هذا الغرض ثم وتنبيه [illegible]
يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء من يد وعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث
هو ذلك هو محسوس مشخص ونقول ان الحال في كل عضو مما ذكرناه او تركبه كالحال في
الانسان نفسه **التفسير** توجيه هذا السؤال ان يقال ان العدد المشترك من الانسانية
بين زيد وعمرو وغيرهما امر مجرد عن جميع اللواحق وهذا ممنوع لان العدد المشترك بينهما لا
يكون هيكلا مركبا من اعضاء مخصوصة كاليد والرجل وغيرهما وكل واحد من هذه الاعضاء محسوس
واجاب عنه بان الحجة التي ذكرناها في الاشخاص الانسانية قائمة ايضا في كل واحد
من هذه الاعضاء فان اليد التي لزيد ولعمرو مشتركة في كونها يدا ومباينة [illegible]
وحينئذ تعود الحجة بتمامها في هذه الاعضاء **تنبيه** لو كان كل موجود بحيث يدخل في
الوهم والحس لكان الوهم والحس يدخلان في الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحاكم الحق
يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس شيء من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة
والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من علايق الامور المحسوسة فما ظنك بالموجودات ان
كانت خارجة الذات عن المحسوسات وعلايقها **التفسير** هذه حجة ثانية على فساد
قول من يقول لا موجود الا المحسوس والمتوهم وتقريرها ان من اعترف بالمحسوس والمتوهم
فلا بد له من الاعتراف بالحس والوهم وكل واحد منهما غير محسوس لان الحس لا يحس ولا متوهم
ايضا واذن يلزم من الاعتراف بالمحسوس والمتوهم الاعتراف بغير المحسوس وغير المتوهم
وايضا فكل عاقل لا ينكر عقله نفسه مع ان العقل غير محسوس ولا متوهم **فاما** قوله
ومن بعد هذه الاصول الى آخره فمعناه ان الاعتراف بالمحسوس والمتوهم وذلك هو الحس والوهم
والعقل **واما** هذه الصفات الاخر فليس كذلك اي ليس يلزم من الاعتراف بالمحسوس
والمتوهم الاعتراف بها ولكنا نعلم بالضرورة وجودها وان شيئا منها غير محسوس ولا متوهم
واذا ثبت ان في الموجودات المحسوسة امورا غير محسوسة فكيف ينكر الاستبعاد من
وجود موجودات لا تعلق لها بالمحسوسات اصلا **تنبيه** كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية
التي هو بها حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما ينال به كل حق في وجوده **التفسير** اي

كل حق اي كل موجود وحاصله ان كل موجود فانك اذا اخذت ماهيته مجردة عن عوارضها
مشخصاتها فانها تكون غير محسوسة ولا موهومة واذا كان الامر في كل الحقائق كذلك كانت
الحقيقة التي هي علة حقيقة جميع الحقائق اي علة وجود جميع الحقائق اولى بهذا
التجرد وهذه الحجة اقناعية **المسألة** ۲ في تفصيل القول في العلل الاربعة التي
هي العلة المادية والصورية والفاعلية والغائية واحكامها والشيخ شرع في بيان
هذه المسألة في فصول ثلاثة من هذا الكتاب **تنبيه** الشيء قد يكون معلولا باعتبار
ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده واليك ان تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته
متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية
كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه
ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون جزءا من حدها وتلك هي العلة الفاعلية او الغائية التي
هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية **التفسير** الشيء الذي يفتقر اليه الشيء اما ان
يكون جزءا منه او لا يكون فان كان جزءا منه فاما ان يكون هو الجزء الذي لاجله يكون
الشيء بالقوة وهو العلة المادية مثاله السطح فانه مادة المثلث واما ان يكون هو الجزء
الذي لاجله يكون الشيء بالفعل وهو العلة الصورية **ومثاله** الاضلاع الثلثة
واما الذي لا يكون جزءا من الشيء فاما ان يكون مؤثرا في وجود الشيء وهو العلة الفاعلية
او مؤثرا في علية العلة الفاعلية وهي الغائية فان الانسان انما يفعل الفعل المعين
لاجل غرض فلولا ذلك الغرض لما صار فاعلا بالفعل كما كان قبله فاعلا بالقوة
امر معلل بذلك الغرض **تنبيه** اعلم انك تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف
بالوجود في الاعيان ام ليس بعدما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود
في الاعيان **التفسير** لما ذكر ان علة الماهية مغايرة لعلة الوجود وهذا
الكلام فرع على كون الماهية مغايرة للوجود احتج ههنا على ذلك بانك تعلم
حقيقة الشيء عند شكك في وجوده والمعلوم مغاير لغير المعلوم وهذه الحجة في
هذه المسألة قد ذكرها في اول المنطق وذكر ما فيها وعليها فلا حاجة الى الاعادة
اشارة العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل
كالصورة او لجميعها في الوجود وهو علة الجمع بينها والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة
بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها فان العلة الفاعلية
علة ما لوجودها ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها

التفسير الغرض من هذا الفصل احكام الاقسام الاربعة من العلل فمن احكام
العلة الفاعلية انها اذا كانت علة للشيء المركب من الاجزاء فقد تكون علة لبعض
تلك الاجزاء وقد تكون علة لجميعها **اما الاول** فالمشهور انه كما يقال للبناء انه هو
الفاعل للدار اي هو المحدث لصورتها في مادتها والافعال البشرية كلها كذلك
واما الثاني فكالمفارقات التي هي علل للهيولى والصورة وعلة الجمع بينها ومن احكام
العلة الغائية انها علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية بالفعل ومعلولة في وجودها
للعلة الفاعلية اما الاول فكما بيناه واما الثاني فلان العلة الفاعلية انما تحرك
لتحصيل ذلك الغرض الغاية فلولا ان حصول ذلك الغرض معلول لذلك التحريك والا
لما كان التحريك لاجله **ولقائل** ان يقول العلة الغائية علة بماهيتها لعلية
العلة الفاعلية فيه اشكال لانكم تسمون العلة الغائية للافعال الطبيعية والقوى
الطبيعية لا روية لها اصلا فماهية العلة الغائية ههنا لا يمكن ان يقال انها موجودة
في الذهن لانه لا ذهن هناك ولا شعور وغير موجودة في الخارج لان وجودها في الخارج
معلول العلة الفاعلية واذا كان كذلك كانت معدومة صرفة والمعدوم الصرف
لا يجوز ان يكون علة للامر الموجود فكيف يمكن تعليل العلة الفاعلية بماهية العلة
الغائية ولا خلاص عنه الا ان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات ولنذكر ذلك على خلاف
مذهبهم وتحقيقه اول الطبيعيات الشفا **واما** قوله ان كانت من الغايات التي تحدث
بالفعل فاعلم ان الفاعل قد يكون فعله على سبيل القصد والارادة وقد يكون على سبيل
الفيضان والعناية فالقسم الاول غايته فعله لا بد وان تكون حادثة **واما القسم الثاني**
فغايته لا بد وان لا تكون حادثة فانهم يقولون ان الله تعالى هو الفاعل وهو الغاية وكذا في العقول
[illegible] فقول **واما** قوله وليست علة لعليتها ولا لمعناها فالمراد منه ان العلة الغائية
وان كانت علة لوجود العلة الفاعلية لكن يستحيل ان تكون علة لعليتها لانها علة
لعلية العلة الفاعلية فلو كانت العلة الفاعلية علة لعليتها لزم الدور **اشارة**
ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود **التفسير**
معناه ان كان في الوجود شيء هو علة اولى فهي علة لوجود كل شيء ولوجود علل ماهيات
الاشياء ايضا وهذا ظاهر **المسألة الثالثة** في اثبات واجب الوجود والكلام
في هذه المسألة مبني على امور احدها تحقيق ماهية الامكان وثانيها ان الممكن
لا بد له من مرجح وثالثها ان المؤثر لا بد وان يكون موجودا مع الاثر ورابعها ابطال التسلسل

وخامسها ابطال الدور والشيخ ما ذكر ابطال الدور ههنا لعله سنذكرها بعد ذلك
ونحن نشرح كلام الشيخ في هذه المقامات في ستة فصول **تنبيه** كل موجود اذا
التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في
نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم
يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط
شرط عدم علته صار ممتنعا وان لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له
في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل
موجود اما واجب الوجود بذاته او ممكن الوجود بحسب ذاته **التفسير** كل موجود اذا
اعتبر حاله فاما ان يكون بحيث لا يصح العدم عليه لما هو او يصح والاول هو الواجب
لذاته والثاني هو الممكن فكل موجود اما واجب واما ممكن **واعلم** ان الممكن انما يبقى
ممكنا اذا اعتبرت حقيقته هي هي فاما اذا لم ينظر اليها من هذا الاعتبار فقد لا يبقى
ممكنا بل يصير واجبا او ممتنعا فانك لو اخذته بشرط وجوده او بشرط وجود سببه
كان واجبا لانه حال كونه موجودا يستحيل ان يكون معدوما لاستحالة الجمع بين الوجود
والعدم وحال سببه الموجب له يستحيل ايضا ان يكون معدوما وحال كونه معدوما او عند عدم
سبب علته يستحيل ايضا ان يكون موجودا ولكن كونه ممكنا لما هو هو لا ينافي كونه واجبا
او ممتنعا مع هذه الاعتبارات ولفظ الكتاب في هذا الفصل غني عن الشرح **اشارة**
ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه
من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته فوجود كل ممكن هو من غيره
التفسير لما تكلم في ماهية الواجب والممكن تكلم الآن في ان الممكن لا يوجب الا
[illegible] من ذلك بان ابطل كون الممكن موجودا من ذاته فان الممكن لما صح عليه الوجود والعدم
فليس ذاته باقتضاء احدهما اولى منها باقتضاء الآخر فثبت ان الممكن لا يجوز ان يكون موجودا
من ذاته ولما بطل ذلك ثبت انه موجود من غيره **ولقائل** ان يقول انكم ذكرتم في اول
الفصل امرين احدهما ان الممكن لا يجوز ان يكون وجوده من ذاته **والثاني** انه متى لم يكن
وجوده من ذاته فلا بد وان يكون وجوده من غيره **اما الاول** فمستغنى عنه لان الممكن
مفسر بما لا يقتضي لذاته الوجود ولا العدم واذا كان الممكن مفسرا بذلك كان الاستدلال
بان الممكن لا يجوز ان يكون وجوده من ذاته جاريا مجرى ان يقال لا يكون وجوده من ذاته
لا يكون وجوده من ذاته وهذا مما لا فائدة فيه **واما الثاني** فلا بد فيه من بيان دائر لانه

لا يلزم من فساد قولنا الممكن وجوده من ذاته صحة قولنا انه موجود من غيره الا بين القسمين
واسطة وهي ان لا يكون وجوده من شي اصلا لا من ذاته ولا من غيره واذا كان كذلك لم يتم
البرهان الا بذكر ذلك القسم وابطاله اما بادعاء الضرورة في فساده او بذكر البرهان
على فساده والشيخ لم يفصل شيئا من ذلك ولعل الجواب ان هذا القسم لما كان معلوم
البطلان لا جرم لم يلتفت الشيخ اليه **تنبيه** اما يتسلسل ذلك الى غير النهاية
فيكون كل واحد من احاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجبة
ايضا ويجب بغيرها ولنزد هذا بيانا **التفسير** لما بين ان الممكن لا بد له من سبب
تكلم هاهنا في فساد التسلسل ولقد كان من الواجب عليه ان يتكلم قبل هذا الفصل
في بيان ان السبب الموثر لا يجوز ان يكون متقدما تقدما زمانيا على المسبب فانه لو جاز ذلك
لما امتنع اسناد كل ممكن الى اخر قبله لا الى نهاية اول وذلك عنده ممتنع فكيف
يمكن ابطاله لاثبات واجب الوجود فاما اذا قام الدلالة على ان السبب لا بد من وجوده
مع المسبب فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت تلك الاسباب والمسببات باسرها حاضرة
معا وذلك عنده محال والبرهان الذي ذكره ايضا مختص بهذه الصورة فكان الاولى
تقديم الكلام في هذه المسالة على هذا الموضع لكنه لما كان في عزمه ان يذكره في موضع
اخر وهو اول النمط الخامس من هذا الكتاب لا جرم تساهل فيه ثم **اعلم** ان البرهان
المذكور على فساد التسلسل تارة يذكر على وجه لا يحتاج معه الى التقسيمات وتارة
يذكر بحيث يحتاج فيه اليها والشيخ اورد الوجه الاول ثم اردفه بالوجه الثاني
وبيان الوجه الاول ان يقول لو تسلسلت تلك الاسباب التي هي باسرها ممكنة وكل ممكن
فلا بد من افتقاره الى موجود اخر فاذن لا بد من شي يتعلق به جملة تلك الممكنات وكل
واحد من احادها وكل موجود مغاير لجميع الممكنات ولجميع احادها وجب ان لا يكون
ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان من الجملة لا خارجا عنها فاذن ثبت استناد جميع الممكنات الى
موجود واجب الوجود وهو المطلوب وهو لما كان هذا هو نفس المطلوب لا جرم لم يتعرض
الشيخ له بل انما تعرض للقسم الاخر فهذا هو السبب في اعرضه عن ذكر المفصل
واما انه لو تسلسلت الى غير النهاية فعلى هذا التقدير يكون كل واحد منها ممكنا والجملة
المتعلقة بتلك الاحاد ممكنة فالجملة والاحاد ممكنة ملون الجملة والاحاد مفتقرة
الى شي اخر والا لكان الممكن عن السبب الذي يغاير جميع الممكنات وجميع احادها لا بد وان
لا يكون ممكنا واذا لم يكن ممكنا كان واجبا وهو المطلوب **شرح** كل جملة كل واحد

منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن احادها وذلك لانها اما ان لا تقتضي علة اصلا
فيكون واجبة غير معلولة وكيف يتاتى هذا وانما تجب باحادها واما ان تقتضي علة هي الاحاد
باسرها فيكون معلولة لذاتها فان تلك الجملة والكل شي واحد واما الكل بمعنى كل
واحد فلن تجب به الجملة واما ان تقتضي علة هي بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولى بذلك
من بعض ان كان كل واحد منها معلولا لان علته اولى بذلك واما ان تقتضي علة خارجة
عن الاحاد كلها وهو المطلوب **التفسير** لما قرر البرهان على الوجه الاجمالي
شرع في ذلك الوجه الاجمالي بهذا الوجه التفصيلي فنقول لو قدرنا استناد كل ممكن الى ممكن
اخر لا الى نهاية لحصلت هناك جملة كل واحد منها معلول فنقول تلك الجملة اما ان لا تكون
محتاجة لذاتها او لا تكون والاول باطل لان كل جملة فهي مفتقرة الى كل واحد من اجزائها
وكل واحد من اجزائها غيرها فكل جملة فهي مفتقرة الى غيرها وكلما افتقر الى الغير
كان ممكنا لذاته فكل جملة ممكنة لذاتها وايضا فهذه الجملة مفتقرة الى كل واحد
من اجزائها وكل واحد من اجزائها ممكن والمفتقر الى الممكن اولى ان يكون ممكنا فثبت
ان هذه الجملة ممكنة فهي اما ان تفتقر الى موثر او لا تفتقر والثاني باطل والا لكان
الممكن غنيا عن الموثر ولو كان الممكن غنيا عن الموثر لما استند شي من الممكنات الى شي
اخر ولو كان كذلك لكان التسلسل ايضا باطلا لانه انما يلزم لو افتقر كل ممكن الى
فثبت ان تلك الجملة مفتقرة الى موثر وذلك الموثر لا يخلوا اما ان يكون هو المجموع واما ان
يكون شيئا داخلا فيه واما ان يكون شيئا خارجا عنه والاول محال لان ذلك المجموع
هو نفس تلك الجملة والشي الواحد من الاعتبار الواحد لا يكون موثرا في نفسه واما القسم
الثاني فهو ينقسم الى اقسام ثلثة لانه اما ان يكون الموثر في تلك الجملة كل واحد من احادها
واما ان يكون العلة واحدا منها غير معين او يكون العلة واحدا منها معينا والاول
باطل لان كل واحد من احادها غير مستقل بتحصيل الجملة والثاني ايضا باطل لانا اذا
قلنا العلة واحد منها لا على التعيين كان المعنى ان كل واحد منها مستقل بايجاد
تلك الجملة وحده فيرجع الى القسم الذي قبله والثالث ايضا باطل لان كل واحد
يفرض على التعيين فانه لا يكون علة لنفسه ولا لعلته الى ما لا نهاية له واذا كان كذلك
لم يكن ذلك الواحد علة لبعض احاد الجملة وما لا يكون علة لبعض احاد الجملة لا يكون علة
للجملة ولما بطل هذا القسم ثبت افتقار هذه الجملة الى شي خارج وهذا اخر ما ...
... وعبارة الكتاب غنية عن الشرح **اشارة** كل علة جملة فهي شي غير

من احادها فهي علة اولا للاحاد ثم للجملة والا فليكن الاحاد غير محتاجة اليها فالجملة
اذا تمت باحادها لم تحتج اليها لكن ربما كان شي علة لبعض الاحاد دون بعض فلم
يكن علة للجملة على الاطلاق **التفسير** انا انما ابطلنا القسم الثالث من اقسام
القسم الثاني وهو ما يقال ان علة الجملة واحد منها معين بان قلنا انها ليست علة
لبعض احاد تلك الجملة وما لا يكون علة لبعض احاد جملة لا يكون علة لتلك الجملة فهذه
المقدمة لا بد لها من الدلالة فذكر في هذا الفصل ما يدل عليها وهو ان ما كان علة
لجملة فاما ان لا يكون علة لشي من اجزائها واما ان يكون علة لبعض اجزائها دون
البعض واما ان يكون علة لجميع اجزائها فان لم تكن علة لشي من اجزائها استحال ان يكون
علة لها لان جميع اجزائها اذا كان غنيا عن تلك العلة ومتى حصل جميع اجزاء الشي
كان حصول ذلك الشي واجبا فحينئذ يكون حصول ذلك الشي غنيا عن تلك العلة لا يقال
لم لا يجوز ان يقال ان اجزاءها غنية باسرها عن العلة الا ان تلك الجملة لا تحصل الا عند
اجتماع الاجزاء وذلك الاجتماع احد اجزاء ماهية ذلك المركب فاذا افتقرت في ذلك
الاجتماع الى تلك العلة لم يكن غنية في جميع اجزائها بل يكون مفتقرة اليها في بعض اجزائها
وهو تلك الهيئة الاجتماعية **واما** القسم الثاني وهو ان يفتقر بعض اجزاء تلك الجملة
الى العلة دون البعض فهذا جائز ولكن العلة بالحقيقة لا يكون علة لذلك المجموع بل لذلك
الجزء فقط **واما** القسم الثالث وهو ان يكون علة الجملة علة لجميع اجزائها فهو المقصود
وظهر حينئذ ان علة كل جملة فلا بد وان يكون علة لجميع اجزائها **اشارة** كل جملة
مرتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا
فهي معلولة **التفسير** لما ثبت افتقار تلك الاسباب والمسببات الممكنة الغير المتناهية
الى شي خارج عنها فذلك الخارج وجب ان لا يكون ممكنا ومعلولا لانه لو كان كذلك
لكان احد تلك الجملة لا شيئا خارجا عنها **واعلم** انه يريد بالطرف الواجب وبالوسط الممكن
لان كل ممكن مستند الى غيره فيكون كانه في الوسط والواجب لا يستند الى غيره فيكون كالطرف
وقوله وكل جملة فيها علة غير معلولة فهي طرف يعني فهي واجبة وقوله لانها
ان كانت وسطا فهي معلولة معناه ان كانت ممكنة كانت معلولة لكنا فرضنا انها غير
معلولة هذا خلف **اشارة** كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية
او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة
عنها لكنها متصل بها لا محالة طرفا وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية

فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود لذاته **التفسير** كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات
سواء فرضناها متناهية او غير متناهية فلا تخلو حالها من احد قسمين واما ان يكون جميع احادها
معلولا او لا يكون بل يكون في احادها ما لا يكون معلولا فان كان الاول افتقرت الى علة خارجة
عنها والخارج عن جميع الممكنات ليس بممكن بل واجب وهو الطرف فلتلك الجملة طرف
وان كان القسم الثاني وهو ان يكون في جملة احادها ما ليس بمعلول الذي لا يكون معلولا فهو
واجب لذاته وهو طرف فاذن كل سلسلة فهي لا محالة منتهية الى واجب الوجود لذاته
وهو الطرف وهذا اخر كلام الشيخ هاهنا في اثبات واجب الوجود وقد بقي هاهنا
مقام اخر وهو ابطال الدور وهو ان يكون هذا شرح ذاك وذاك شرح هذا **واعلم**
ان الدور باطل والمعتمد في ابطاله ان يقال العلة متقدمة على المعلول فلو كان كل واحد
منهما علة الاخر لكان كل واحد منهما متقدما على الاخر واذا كان كذلك كان كل واحد
منهما متقدما على المتقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم على الشي متقدم على ذلك الشي
فيلزم تقدم كل واحد منهما على نفسه وذلك محال ولقائل ان يقول ما الذي تعني بتقدم العلة على
المعلول التقدم بالزمان او بالذات او بمعنى ثالث والاول باطل بالاتفاق وايضا فلانا
لو فككت العلة عن المعلول في زمان واحد حال انفكاكها عنه في ساير الازمان وما كان كذلك لم
يكن علة للشي وايضا فاذا وجدت العلة في الزمان الاول خالية عن المعلول ثم حصل المعلول
في الزمان الثاني فتاثير العلة في المعلول اما ان يكون في الزمان الاول او في الزمان الثاني فان
كان الاول كان وجود المعلول متاخرا عن وقت وجود العلة وقد بينا انه ممتنع وان كان ذلك اسد
على الفلاسفة باب اثبات واجب الوجود وان كان الثاني لم تكن العلة متقدمة على المعلول
في الزمان لانه انما صار علة لذلك المعلول في الزمان الثاني وقد حصل فيه المعلول في ذلك
الزمان والثاني ايضا باطل لانا سنبين بعد ذلك ان شاء الله تعالى انا لا نعقل بتقدم العلة
بالذات على المعلول الا كون العلة موثرة في المعلول فقول القايل لو كان شيئان كل واحد
منهما علة الاخر لكان كل واحد متقدما على الاخر يرجع معناه الى انه لو كان شيئان كل
واحد منهما علة الاخر لكان كل واحد منهما علة الاخر ولا يبقى حينئذ بين التالي والمقدم
فرق اصلا بل لو فسرنا تقدم العلة على المعلول بامر وراء التاثير لكان الكلام مستقيما
ولكن البيان فيه **واما** الثالث فلا بد من بيانه ثم ان وقعت المساعدة على ذلك لكن قولنا
المتقدم على المتقدم على الشي متقدم على ذلك الشي كلام فان ذلك انما يتقدم ان كان
بالزمان كان صحيحا وان كان بالذات فهو ممنوع وفيه بحث ذكرناه في كتاب النهاية والملخص

ان القدر معلوم البطلان بالضروره ولعل الشيخ انما تركه لذلك وبالله التوفيق
المسلة الرابعة في وحدة واجب الوجود وفيه خمسة فصول قال رضي الله عنه البرهان
الذي تمسك الشيخ به في اثبات هذا المطلوب مفتقر الى مقدمتين فلا جل ذلك تكلم الشيخ
اولا في تلك المقدمتين ثم خاض بعد ذلك في البرهان اشارة كل اشيا مختلفة
باعيانها ومتفق في امر مقوم لها فاما ان تكون ما يتفق فيه لازما من لوازم ما يختلف فيه
فتكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما ان تكون ما يختلف به لازما لما يتفق فيه
فتكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر واما ان تكون ما يتفق فيه عارضا عرض لما
يختلف به وهذا غير منكر واما ان تكون ما يختلف فيه عارضا عرض لما يتفق فيه وهذا ايضا
غير منكر التفسير الغرض من هذا الفصل بيان احدى المقدمتين اللتين ذكرناهما قبل
الخوض في تقرير غرض الشيخ من هذه المقدمة نحو نقدم مقدمتين فالاولى ان شيئين اذا تغايرا
وان يكونا متحققين في موضوعيهما و مخصصيهما لان يتخصص هذا لو كان حاصلا لذلك لكان هذا ذاك
هذا خلف والثانيه ان الاشيا قد يكون متوافقة في شي من المقومات كالاشخاص الداخلة
تحت نوع واحد والانواع الداخلة تحت جنس واحد وقد لا يكون موافقة في شي من المقومات كالاجناس
العالية فانها لا يكون موافقة في شي من المقومات وان كانت ربما توافقت في شي من الصفات العرضية واذا
عرفت هاتين المقدمتين فنقول كل اشيا فهي مختلفة باعيانها كما بيناه فاذا اتفقت في امر
مقوم لها كان ما به الاختلاف مغاير لما به الاشتراك لا محالة فيكون هوية كل واحد منهما مركبة
مما به يشارك الاخر ومما به امتاز عن الاخر وعند ذلك اما ان يكون ما به الاشتراك لازما
لما به الاختلاف او بالعكس او يكون ما به الاشتراك عارضا مفارقا لما به الاختلاف او بالعكس
فهذه اقسام اربعه لا مزيد عليها فلنفسر احوالها فنقول اما القسم الاول وهو ان يكون ما به الاشتراك
لازما لما به الاختلاف فهو غير منكر ومثاله فصول الانواع الداخلة تحت جنس واحد فان طبيعة
ذلك الجنس لازمة لطبايع تلك الفصول وكالوجود والوحدة اللازمين للمقولات وكالمماثلة والاختلاف
والمضادة والتغاير اللازمة للحقايق المختلفة الكثيرة فان السواد والبياض مثلا وان كانا
مختلفين لكنهما مشتركان في كون كل واحد منهما ضد الاخر وانما اوجبنا الاختلاف ههنا في الفصل
الثاني في هذا الكتاب هذه العلة فانه لما كان اشتراك المختلفات في الوصف الواحد ممكنا
كان اشتراك المتماثلات فيه ايضا ممكنا لاجرم لا يمكن الاستدلال بالاشتراك في الوصف على تماثل
الموصوفات ولا على تماثلها واما القسم الثاني وهو ان يكون ما به الاختلاف لازما لما به الاشتراك
فهو محال لانه لو كان لازما لكان حاصلا معه ابدا ولو كان حاصلا معه ابدا لما وقع الاختلاف

مثلا لو كان الناطق لازما للحيوان لحصل اينما حصل الحيوان ولو كان كذلك لاستحال ان يتميز انسان
حيوان عن حيوان واما القسم الثالث وهو ان يكون ما به الاشتراك عارضا مفارقا لما به
الاختلاف فهو ظاهر الجواز وكذا القسم الرابع وهو ان يكون ما به الامتياز عارضا
مفارقا لما به الاشتراك ومتى وقعتا فلنا عرفت ما في الكتاب فان الفاظه في هذا الفصل
بينة جلية اشارة وقد يجوز ان يكون ماهية الشي سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له
سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشي
انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود
ولا متقدم بالوجود قبل الوجود التفسير هذا هو المقدمة الثانية المحتاج اليها في
تقرير البرهان الذي ذكره في التوحيد وهي ان ماهية الشي يجوز ان يكون سببا لصفة من
صفاته ويجوز ايضا ان يكون صفة لماهيته سببا لصفة اخرى لكن لا يجوز ان يكون الماهية
ولا صفة من صفاتها سببا لوجود نفسها لان العلة متقدمة بالوجود على المعلول فلو
كانت الماهية علة لوجود نفسها لكانت متقدمة بوجودها على وجود نفسها فيلزم اما
تقدم الشي على نفسه او ان يكون الشي موجودا مرتين وهو محال ولانا ننقل الكلام حينئذ
الى الوجود الاول والكلام فيه كالكلام في الثاني فيلزم التسلسل هذا حاصل ما في
هذا الفصل واعلم ان الكلام في هذه المسئله من اجل المباحث الالهية وقد اضطربت
العقول والافهام فيها وانما اشير الى النكت المتعبره فيها واحيل بالاستقصا الى
ساير مصنفاتنا فاقول لا شك ولا شبهة في ان الله تعالى موجود فلا يخلوا اما ان يكون
قول الموجود عليه وعلى الممكنات الموجودة بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي
والاول هو ان يقال وقوع لفظ الموجود على الواجب والممكن كوقوع لفظ العين على منبع الماء
والجوز على السواد والبياض وقد اتفقت الفلاسفة المعتبرون على فساد هذا الاحتمال وان
كان قد ذهب اليه طائفة معتبرة من حذاق المتكلمين واحتج الفلاسفة على فساد هذه
المقاله بامور الاول انا نعلم بالضروره ان مقابل الانتفا الثبوت فلو لم يكن الثبوت مفهوما
واحدا محتملا لم يكن المقابل للانتفا امرا واحدا بل امورا كثيرة وذلك يقدح في العلم
الضروري بان قولنا الشي اما ان يكون واما ان لا يكون قسمة منحصرة الثاني هو انه يمكننا
ان نقسم الموجود الى الواجب والممكن ومورد القسمة لا بد وان يكون بين الاقسام فانه لا يصح
ان يقال العين اما ان يكون ذكبه او جاسوسا اللهم الا ان يكون المراد المسمى بلفظ العين
اما هذا واما هذا وحينئذ يستقيم التقسيم ويكون المورد امرا معنويا مشتركا لان كل كون

كون الشي مسمى باللفظة العلانية حالة نسبية معقولة وهي مشتركة بين الامرين الثالث
وهو انا اذا اقمنا الدلالة على ان العالم لا بد له من مؤثر موجود وقطعنا بوجود المؤثر
ثم لو شككنا في ان ذلك الموجود واجب او ممكن وجوهر او عرض لم يقدح تشككنا في كل واحد
من الاقسام في قطعنا بانه موجود ولو انا اعتقدنا بانه واجب ثم تشككنا في انه ممكن لم يقدح
في هذه الحالة اعتقاد كونه واجبا فلولا ان كونه موجودا امر مشترك بين جميع هذه الاقسام
والا لوجب زوال القطع بكونه واجبا عند الشك في كونه ممكنا الرابع وهو ان من
قال بان الوجود امر غير مشترك فقد قال بكونه مشتركا فيه من حيث لا يشعر به لان الوجود
في كل شي لو كان بخلاف وجود الاخر لم يكن ههنا شي واحد يحكم عليه بانه غير مشترك بل ههنا
مفهومات لا نهاية لها ولا بد من اعتبار كل واحد منها ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا
فلما لم يحتج الى ذلك بل الحكم على الوجود بانه غير مشترك فيه مطرد في الجميع علمنا ان الوجود
غير مشترك الخامس انا كما نعقل في السوادات انها متساويه في السوادية كذلك
القول في جميع الطبايع النوعية فكذلك نعقل في الموجودات انها متساوية في مجرد الوجود
فلو جاز ان يقال هذه القضية لجاز ايضا تلك القضايا وذلك يفضي الى ان لا نقطع بتماثل شي
من الاشيا السادس وهو ان عاقلا لو ذكر شعرا وجعل قافية جميع ابياته لفظ الوجود
لاضطر كل احد الى العلم بان القافيه مكررة ولو جعل قافية جميع ابياته لفظ العين مثلا
بحيث يكون اللايق بكل بيت معنى من معاني لفظة العين فانه لا يقال فيه ان القافية مكررة
ولولا ان العلم الضروري حاصل للكل بان المفهوم من لفظ الوجود واحد والا لما حكموا بالتكرير
ههنا كما لم يحكموا به في الصورة الاخرى فثبت بجملة ما ذكروه في ابطال قول من يقول ان
لفظ الوجود واقع على الواجب والممكن بالاشتراك وبالجملة فساده كالمجمع عليه بين الفلاسفة
ولما بطل هذا القسم فحينئذ نقول ثبت ان وجود الله تعالى مساو لوجود الممكنات من حيث
انه وجود وحينئذ لا يخلوا اما ان يكون وجود الله تعالى مقارنا لماهية اخرى واما ان لا يكون
والقسم الاول مذهب كثير من المتكلمين فيقولون وجود الله تعالى زايد على ماهيته وصفة
من صفات حقيقته والقسم الثاني مذهب اكثر الفلاسفة ويقولون وجود الله تعالى
عين حقيقته ويعبرون عن هذا المعنى بان انيته عين ماهيته تعالى والشيخ ابطل مذهب
القول بالدليل المحكي ولا باس بان نعيده مع زيادة تقرير فنقول
وجود الله تعالى لو كان زايدا على ماهيته لكان ممكنا لان وجوده على هذا التقدير
من صفات ماهيته تعالى ولا يفتقر الصفة الى الموصوف فيكون وجوده تعالى مفتقرا

الى ماهيته وكل مفتقر الى الغير فهو ممكن فثبت انه لو كان وجوده زائدا على ماهيته لكان
ممكنا ولا بد له من سبب لما عرفت من افتقار الممكن الى السبب فاما ماهيته او غيرها والثاني
باطل لان وجوده تعالى لو كان مستفادا من الغير لكان الباري تعالى ممكنا معلولا مفتقرا
الى موثر اخر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والاول ايضا باطل لان ماهيته تعالى لو كانت علة
لوجوده لكانت متقدمة بالوجود على نفسها ضرورة ان العلة متقدمة بالوجود على المعلول
وحينئذ يلزم المحال المذكور فهذا تقرير ما عول الشيخ عليه في ابطال قول من يقول ان وجوده
مغاير لماهيته واعلم ان لنا على فساد القسم الثالث وهو الذي اختاره الشيخ من ان وجود
الله تعالى مساو لوجود الممكنات في كونه وجودا ثم ان ذلك الوجود غير عارض لشي من الماهيات
بل هو وجود قايم بنفسه وله ادلة قوية جلية ونحن نشير ههنا الى بعضها الاول
ان الوجود الذي هو مشترك بين الواجب والممكن من حيث هو وجود اما ان يقتضي ان يكون عارضا
للماهية او ان لا يكون غير عارض لها او لا يقتضي واحدا من القيدين فان كان يكون عارضا للماهية
وجب في كل وجود ان يكون عارضا لان لازم الحقيقة الواحدة حاصل اينما حصلت فيلزم ان
يكون وجود الله تعالى عارضا لماهيته وهو المطلوب وان اقتضى ان لا يكون عارضا لشي من
الماهيات وجب في كل وجود ان لا يكون عارضا لماهيته وحينئذ لا يكون وجود الممكنات عارضا
لماهيتها هذا خلف بالاتفاق وايضا فالممكنات موجودة فاذا لم يكن وجودها وجودا عارضا
لما وجب ان يكون وجوده وجودا هو نفس ماهيتها فحينئذ يكون قول الموجود على الموجودات
بالاشتراك وهو عود الى القسم الذي ابطلناه واما ان قيل الوجود لا يقتضي لا ان يكون عارضا
لماهية ولا ان يكون غير عارض لها لم يتقيد باحد هذين القيدين الا لسبب منفصل فلا يتحقق وجود
ذات واجب الوجود من حيث انه هو الا بسبب خارجي فلا يكون واجب الوجود واجب الوجود هذا
خلف الثاني وهو ان الحكما اتفقوا على ان العقول البشرية عاجزة عن درك حقيقة ذات الاله
تعالى وكنهه ومطلق الوجود عندهم متصور تصورا اوليا وهذا يقتضي ان يكون حقيقته تعالى مغايرة
لوجوده تعالى وهذا هو الدليل الذي عليه الذين يقولون وبه يصولون في ان وجود الممكنات زايد على
ماهياتها فانهم يقولون انا قد نعقل ماهية المثلث مع الشك في وجودها والمعلوم مغاير
لما ليس بمعلوم فههنا ايضا لما كان الوجود معلوما والحقيقة غير معلومة وجب ان يكون الوجود
مغايرا للحقيقة والاخيار للفرق الثالث وهو انه لو لم يكن حقيقته تعالى الا مجرد الوجود
مع ساير القيود السلبية لم يكن لتلك القيود السلبية مدخل في علية وجود الممكنات لان
العدم لا يكون علة للوجود ولا جزا منها فاذا اخرجت تلك القيود السلبية عن ان تكون معتبرة

فی علیة الممکنات کانت علیه الممکنات لیس الا لذلک الوجود فاذا کان ذلک الوجود مساویا
لوجود سایر الموجودات یلزم ان یکون سایر الموجودات مساویه لوجوده تعالی فی علیته للممکنات
فیلزم ان یکون وجود کل شی مساویا لذات الله تعالی فی صفاته وافعاله لکن الرابع
وهو انهم اتفقوا علی ان الطبیعة النوعیة یصح علی کل فرد منها ما یصح علی سایر افرادها
وبهذه المقدمة استدلوا علی اثبات الهیولی للافلاک وعلی ابطال مذهب من یقول بالخلاء
الحق الذی لا یخفی علی ما قررنا هذین المقامین فیما مر وبها استدلوا ایضا علی فساد
القول بالابعاد الخالیه وقالوا لما افتقر الابعاد فی بعض المواضع الی المادة وجب افتقارها
الیها ابدا لان مقتضی الطبیعة المحصله النوعیه لا یختلف واذا ثبت ذلک فنقول الوجود
من حیث هو وجود محض وفاعنه سایر العوارض طبیعة واحدة نوعیة فلا یجوز ان یختلف
مقتضیاتها واذا کان ذلک فالوجود فی حقنا عرض مفتقر الی الماهیه یحتاج الیها فکیف یعقل
انقلاب هذا الوجود فی حق الله تعالی جوهرا قایما بالنفس بحیث یکون اقوی الموجودات واشدها
قیاما بالنفس ولهما الحجة التی عول علیها الشیخ فی بیان انه لا یجوز ان یکون وجود الله تعالی
زایدا علی ماهیته فجمیع مقدماتها مسلمة الا قوله لو کانت الماهیه علة لوجود نفسها فان
العلة متقدمة بالوجود علی المعلول فانا نمنع هذا التقدم وبیانه من وجوه
الاول انا سنبین فی النمط الخامس من هذا الکتاب ان تقدم العلة علی المعلول بالذات
ان اردتم به کونها موثرة فیه فذلک معلوم مسلم ولکن قول القایل لعله متقدمه علی المعلول
بالوجود یرجع حاصله الی ان العلة لا توثر فی المعلول الا بعد وجودها وهذا هو المصادرة
علی المطلوب الاول فانا ندعی ان الموثر فی وجود الله تعالی هو نفس ماهیته فقط لا باعتبار
وجود آخر سابق فیکون کلامکم اعادة لمحل النزاع بعبارة اخری وذلک مما لا فایده فیه وان اردتم
بالتقدم امرا وراء الموثریة فذلک غیر متصور فضلا عن ان یکون مصدقا به الثانی وان تنزلنا
عن هذا المقام لکنا نقول لم قلتم ان کل علة فهی متقدمه بالوجود علی المعلول الا تری ان
ماهیات الممکنات قابلة لوجوداتها مع انها علل قابلة لوجوداتها ففی هذا الموضع العلة
القابلیه لا یجب تقدمها علی المعلول بالوجود واذا کان کذلک فلم لا یجوز مثله فی العلة الفاعلیه
وایضا فالشیخ ذکر فی اول هذا الفصل من هذا الکتاب انه قد یجوز ان یکون ماهیة الشی
سببا لصفة من صفاته فنقول الماهیه اذا کانت موثرة فی صفة من صفات نفسها کانت
علة لتلک الصفه ولا یجوز ان یکون تقدمها علی تلک الصفه بالوجود والا لزم ان العلة
نفس الماهیه فقط بل الماهیه الموجودة لکنه سلم ان العلة هی نفس الماهیه فثبت ان تقدم

الموثر علی الاثر لا یجب ان یکون بالوجود فان قیل اذا لم یکن الوجود معتبرا فی کون الماهیة
حال عدمها موثرة فی وجود نفسها وذلک محال فنقول انه لا یلزم من قولنا انه لا یتوقف
علیه الماهیه لوجود نفسها علی وجود الماهیه صحة کون الماهیه حال عدمها موثرة
فی الوجود کما انه لا یلزم من قولنا انه لا یتوقف کون الماهیه الممکنه قابلة للوجود علی
وجود تلک الماهیة صحة کونها حال عدمها قابلة للوجود بل الحق ان الماهیة من حیث
هی هی مغایرة لوجودها وعدمها وحینئذ جعلنا الموثر فی الوجود نفس تلک الماهیة فقط
وذلک یمنع من خلوها عن الوجود فهذا تمام الکلام فی هذه المسئلة ویجب ان تعلم انه لا یمکن ان
تحصل فی هذه المسئلة قول وراء الاقوال الثلثة التی ذکرناها ویجب ایضا الاحتیاط فی
تمییز کل واحد من هذه الاقوال عن الاخر لینضج الکلام فی المسئلة سریعا والله الموفق
اشارة واجب الوجود المتعین ان کان تعینه ذلک لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غیره
وان لم یکن تعینه لذلک بل لامر آخر فهو معلول لانه ان کان واجب الوجود لازما لتعینه کان
الوجود لازما لماهیه غیره او صفة وذلک محال وان کان عارضا فهو اولی بان یکون لعلة وان
کان ما تعین به عارضا لذلک فهو لعلة وان کان ذلک وما یتعین به ماهیته واحدا فتلک العلة
علة لخصوصیة ما لذاته بوجوده وهذا محال وان کان عروضه بعد تعین اول سابق کان الکلام
فی ذلک باقیا والاقسام محال التفسیر لما فرغ من تقریر المقدمتین شرع الان فی ذکر
الدلالة علی التوحید فقال لو فرضنا شیئین واجبی الوجود لکان کل واحد منهما مخالفا
للاخر فی تعینه ومشارکا له فی وجوب وجوده وما به الاشتراک مغایر لما به الاختلاف
فاذن ذات کل واحد منهما مرکبة من الوجوب الذی به شارک الاخر ومن التعین الذی
امتاز به عن الاخر وعند ذلک نعرض الاقسام الاربعة المذکورة فی المقدمة الاولی
فاحدها ان یکون الوجوب الذی به الاشتراک لازما للتعین الذی به الامتیاز وهذا
القسم وان کنا قد بینا انه صحیح ولکنه باطل فی هذا الموضع بالدلالة التی قررناها
فی المقدمة الثانیه فان وجوب الوجود لو کان لازما لماهیة اخری لکان معلولا لتلک الماهیة
ولکانت تلک الماهیة متقدمة بالوجود علی الوجود وبالوجوب علی الوجوب وذلک محال
علی ما مر واما القسم الثانی وهو ان یکون التعین لازما للوجوب فهذا یقتضی انه کلما
حصل الوجوب حصل ذلک التعین فکل واجب وجود فهو ذلک المعین فواجب الوجود لیس
الا ذلک المعین فلا یکون له شریک واما القسم الثالث والرابع وهو ان یکون الوجوب
عارضا للتعین او یکون التعین عارضا للوجوب فهما باطلان لوجوه کثیرة واقربها ان کل عارض

مفارق ولا بد له من علة خارجیه فیلزم افتقار کل واحد من واجبی الوجود الی علة خارجیة
اما فی وجوبه او فی تعینه وذلک یخرجهما عن الوجوب بالذات ویقتضی ان کان ما ما ذکره فی
الدلالة ولقایل ان یقول ما ذکرتموه فی فساد القسم الاول من ان التعین لو کان علة للوجوب
للزم تقدمها بالوجود علی نفسها فالکلام علیه ما مر فی الفصل السابق ثم وان سلمنا ذلک
لکن لم لا یجوز ان یقال الوجوب وصف سلبی وبتقدیر ان یکون الامر کذلک یبطل هذا الدلیل
لا یقال الدلیل علی ان الوجوب وصف ثبوتی امران الاول ان الوجوب مناقض للامتناع الذی
هو امر عدمی ومناقض العدم ثبوتی فالوجوب ثبوتی الثانی هو ان الوجوب عبارة عن تاکد
الوجود ومتاکد الوجود ومناقضه وهو محال والجواب عن الاول ان الوجوب کما انه مناقض
فکذلک مرتفع بالامکان الخاص فالامکان الخاص ان کان عدمیا مع انه مناف للامتناع الذی
هو امر عدمی فحینئذ یکون المنافی للامر العدمی عدمیا ایضا وهو یبطل دلیلکم وان کان
وجودیا مع ان الوجود منافیه وغیرکم المنافی للوجودی عدمی فیلزم ان یکون الوجوب عدمیا
وعن الثانی ان قولکم الوجوب تاکد الوجود ان عنیتم به کونه بحیث یستحق الوجود من ذاته ویمتنع
زواله ثم زعمتم ان هذا الاستحقاق وزوال الامتناع ثبوتی فهو مصادرة علی المطلوب
الاول وان عنیتم به شیئا آخر فافیدونا تصوره ثم التصدیق به ولئن سلمنا ان ما ذکرتموه یدل
علی کون الوجوب امرا ثبوتیا لکن ههنا ما یدل ایضا علی کونه عدمیا من وجوه الاول ان الوجوب
لو کان امرا موجودا لکان اما ان یکون واجبا او لا یکون فان لم یکن واجبا جاز زواله لذاته ومتی
فرض زواله لم یبق الواجب واجبا فالواجب لذاته غیر واجب لذاته هذا خلف وان کان واجبا
وجب ان یکون وجوبه صفة اخری وجودیه زایدة علیه ولزم التسلسل الا ان یقال لم لا یجوز ان
یکون کون الوجوب واجبا هو نفس ذاته المخصوصة لانا نقول هذا مدفوع لان الوجوب بتقدیر
کونه موجودا مساویا لسایر الموجودات فی الوجود ومخالفا لها فی الماهیه وما به الاشتراک غیر
ما به الاختلاف فوجوده مغایر لماهیته فاتصاف ماهیته بوجوده اذا کان واجبا کان الوجوب
حینئذ نسبة خاصه حاصلة بین ماهیته ووجوده واذا کان کذلک وجب ان یکون وجوده
مغایرا لماهیته ووجوده لان النسبة بین الشیئین مغایرة لهما بالضرورة الثانی ان الوجوب لو کان
امرا ثبوتیا لکان اما ان یکون نفس الذات الواجبه واما ان یکون جزءا داخلا فیها او امرا
خارجا عنها والاقسام الثلثه باطلة فالقول بکونه امرا ثبوتیا باطل وانما قلنا ان القسم
الاول باطل اما اولا فلانا نصف الذات بالوجود ووصف الشی بنفسه غیر معقول واما
ثانیا فلان المعقول من الوجوب هو کون الشی واجب الوجود وهذه النسبة مخصوصة بین الذات

والنسبة بین الشیئین متاخرة عن کل واحد منهما وهذا یقتضی ان لا یکون الوجوب نفس الذات الواجبة
ولا جزءا منها واما ثالثا فلانا نعقل الوجوب بالذات ولا نعقل خصوصیة ذات واجب الوجود
ووجوده لیس نفس حقیقته والقسم الثانی ایضا باطل لان الوجوب انما یکون جزءا من ماهیة الذات
الواجبة لو کان لتلک الماهیة جزء وذلک محال لان الماهیة الواجبة لذاتها یستحیل ان تکون
مرکبة وایضا فلا یخلو اما ان یکون بین هذین الجزءین ملازمة او لا یکون فان کان الاول فاما
ان یکون الوجوب لازما للجزء الاخر او یجب به غیره فان کان وجوبه نفسه کان وجوب الشی
نفسه وقد ابطلناه وان کان غیره فذلک الغیر اما ان یکون هو هذا الوجوب فحینئذ یکون وجوبه
خارجا عنه وهو القسم الثالث الذی سیاتی الکلام علیه واما ان یکون وجوبا آخر فیعود
التقسیم المذکور فیه والثانی ان یکون الجزء الاخر لازما للوجوب فهو ایضا باطل لانه
لما کان الوجوب الذی هو الملزوم واجبا لم یجب به غیره فیکون الوجوب واجبا اما ان یکون نفسه
او غیره والکلام فیه ما مر قبله واما ان لم یکن بین الجزءین ملازمة فان کان الجزء الواحد
کان واجب الوجود اکثر من واحد وهو یبطل اصل الکلام وان لم یکونا واحدا کان واجب الوجود
متقوما بما لیس بواجب الوجود هذا خلف فثبت انه لا یجوز ان یکون الوجوب جزءا من ماهیة
الواجب واما القسم الثالث وهو ان یکون الوجوب صفة خارجه فهو باطل لان کل صفة
خارجة عن الذات مفتقرة الیها ممکنة لذاتها وکل ممکن فله سبب فلهذا الوجوب
والممکن لذاته لا یحصل له الوجوب بسببه فلا بد وان یکون لتلک الذات وجوب آخر فان کان هذا الوجوب
بعد الوجوب المتاخر بسبب الوجوب المتقدم ثم الکلام فیه کالکلام الاول فیلزم
التسلسل ولما بطلت الاقسام الثلثه ثبت ان الوجوب لا یمکن ان یکون وصفا ثبوتیا فاذا
ثبت ذلک لم یلزم من اشتراک الاشیاء الکثیرة فی الوجوب وقوع الکثرة لان المختلفات
الماهیه قد تشترک فی السلوب من غیر وقوع الترکیب فیهما فان کل بسیطین یعرض لهما
اشتراک فی سلب ما عداهما عنهما بالضرورة ولو کان الاشتراک فی السلوب یقتضی الکثرة
لما کان الامر کذلک لا یقال هب ان الوجوب امر سلبی لکنا نقول لا بد وان یکون بین هذا
الامر السلبی وبین التعینات التی بها خالف کل واحد منهما الاخر ملازمة فاما ان یکون السلب
ملزوم التعین او التعین ملزوم السلب لانا نقول هذا ظاهر السقوط لان الامر السلبی
نفی محض وعدم صرف ومعلوم ان الاعتبار الذی ذکروه لا یجری ثم لئن سلمنا ان الوجوب
وصف ثبوتی لکن لا نسلم ان تعین کل واحد من الاشیاء المتعینه وصف ثبوتی وبیانه من وجوه
الاول ان التعین لو کان وصفا ثبوتیا لکان لکل واحد من افراد ماهیة المتعین تعین زاید علیه

ولزم التسلسل لا يقال لم لا يجوز ان يكون التعين تعينا لنفسه لانا نقول ان التعين بتقدير
كونه امرا ثبوتيا لا يخلوا اما ان يكون تعين زيد هو تعين عمرو او غيره فان كان الاول لم يلزم
من وجود التعين وجود المتعين وعلى هذا التقدير يحتمل ان يكون الاشيا الواجبة التي
يكون لها تعين واحد حينئذ الحيثار من الدلالة المذكورة في التوحيد القسم الثاني وهو كون
التعين لازما للوجوب ويلزم انه انما يحقق الوجوب بحصول ذلك التعين وتقول مع ذلك انه
لا يلزم نفي التعدد كما في هذا الموضع واما الثاني وهو ان يكون تعين زيد مغاير التعين
عمرو فالتعينان متشاركان في انهما ماهية للتعينية ويمتاز كل واحد عن الاخر بخصوصيته الخاص
وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز وذلك يقتضي ان يكون لكل من التعين تعين زائد عليه ويلزم التسلسل
والثاني وهو ان التعين لو كان وصفا ثبوتيا لكان انضمامه الى غيره موقوفا على وجود ذلك
الغير في الخارج ووجود ذلك الغير في الخارج موقوف على تعينه لان ما لا يتعين لا يوجد
في الخارج فان كان تعين ذلك الغير في الخارج هو التعين الاول الذي فرضنا انضمامه اليه لزم
الدور لانه لا ينضم اليه ذلك التعين الا بعد وجوده في الخارج ولا يوجد الا بعد انضمام ذلك التعين
اليه وان كان تعينا اخر لزم ان يكون الشي الواحد متعينا بتعينين فيكون الواحد اثنين وهو محال
ولان الكلام في كيفية انضمام التعين الثاني اليه كالكلام في كيفية انضمام التعين الاول
اليه ويلزم التسلسل وامتناع الاحتمال تعدد الواجب وكل ذلك محال واذا ثبت ان التعين
الشي لا يجوز ان يكون وصفا ثبوتيا زائدا عليه لم يلزم من اختلافهما بالتعين وجود كثرة
في ذات كل واحد منهما لان الاختلاف في الامور السلبية لا يوجب الكثرة على ما مر انقال هب
ان الوجوب والتعين امر سلبي لكن لا بد وان يكون الوجوب من التعين ملازمه فاما ان يكون
الملزوم هو الوجوب او التعين ويعود الالزام لانا نقول هذا ظاهر السقوط لان الامور
السلبية عدم صرف ونفي محض فكيف يعقل فيه ما ذكرتموه ثم لو ساعدنا على هذين المقامين
ولكن هذا لازم على القائلين بالوجوب لان ذات الله تعالى يشارك سائر الممكنات في الوجود
ويمتاز عنها بعينها وبتخصيصها وما به الامتياز مغاير لما به الاشتراك فاذن ذاته تعالى
مركبة من الوجود الذي شارك غيره فيه ومن التعين الذي امتاز عن غيره به فاما ان يكون
بين هذين الاثنين تلازم او لا يكون فان كانت فاما ان يكون الملزوم هو الوجود فيلزم ان
يكون ذلك التعين لازما لكل وجود فيكون كل وجود هو ذلك المتعين هذا خلف وسفسطة واما
ان يكون بالعكس فيكون لازما ومعلولا ويعود الاشكال وان لم يكن بينهما ملازمة عادت المحالات
لا يقال لا نسلم ان واجب الوجود مساوي الممكنات في الوجود ولئن سلمناه ولكن لا نسلم ان التعين امر زائد

لا نا نجيب عن الاول بانه على خلاف اتفاق الفلاسفة وبعضها فلو جاز ان يكون الوجود مقول
على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فلم لا يجوز ان يكون الموجود والواجب مقولا على
الاشيا الواجبة بالذات على سبيل الاشتراك اللفظي وحينئذ يندفع اصل الحجة وعن الثاني
انكم اذا منعتم كون التعين صفا ثبوتيا بطل اصل حجتكم وهاهنا اسولة اخرى ذكرنا فيما
ذكرناه كفاية ولنرجع الى شرح المتن اما قوله ولما كان الوجود المتعين ان كان تعينه
ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره فاعلم ان هذا هو القسم الذي جعلناه الوجوب
ملزوم ذلك التعين فان على هذا التقدير يلزم ان لا كان انما حصل الوجوب حصل معه ذلك
التعين فكل واجب فهو ذلك الشخص فيكون الواجب احدا لا غير واما قوله فان لم يكن
تعينه لذلك بل لامر اخر فهو معلول فاعلم ان المراد منه ابطال القسم الذي جعلناه الوجوب
معروضا لذلك التعين لان ذلك التعين اذا كان عارضا مفارقا للذلك الوجوب وكل عارض
فلا بد وان يكون معروضا معلولا بسبب منفصل لزم ان يكون ذلك التعين معلولا معروضا بسبب
منفصل فيكون واجب الوجود انما يتعين بسبب منفصل هذا خلف واما قوله وان كان الوجود
لازما لتعينه كان الوجود لازما لماهية غيره او صفته وذلك محال فاعلم ان المراد منه
القسم الذي جعلنا فيه الوجوب لازما للتعين وانما بطل ذلك بانه لو كان الوجود معلولا للماهية
لكان متاخرا عنها بالوجود فيكون تلك الماهية متقدمة بوجودها على وجودها وهو محال واما
قوله وان كان عارضا فهو اولى ان يكون لعلة فاعلم ان هذا هو القسم الرابع وهو ان يكون الوجوب
عارضا لذلك التعين ولا شك في فساده وعند هذا الكلام تم فساد الاقسام الثلثة وهو تم
الدلالة واما قوله بعد ذلك ان كان ما يتعين به ذلك عارضا لذلك فهو لعلة فاعلم ان هذا
هو القسم الثاني الذي ذكرناه والشيخ لما ذكره لم يذكر في ابطاله الا ان قال لو كان تعينه
لا لكونه واجبا بل لامر اخر فهو معلوم ثم انه اعاد هذا الكلام مرة اخرى وزاد في بيان بطلانه
بان قال الذي جعلناه علة لتعين واجب الوجود اما ان يكون علة لتعينه الذي به صارت
ماهيته متشخصة فحينئذ يكون العلة علة لخصوصيته بالذات فيجب وجوده وهو محال واما ان
يكون علة لتعين اخر بعد التعين الاول السابق وكلامنا في ذلك التعين السابق في الاقسام
الاخر محال واعلم انه لو ذكر هذا الكلام حين ما عرض لابطال القسم الثاني لكان القسم
اقرب الى الضبط واما الان فقد ظهر المقصود ايضا فايدة اعلم من هذا ان الاشيا التي لها
حد نوعي واحد فانما تختلف بعلل اخرى وانها اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير
العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا فاما اذا كان يمكن

في طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين فتعين كل واحد بعلة فلا يكون سوادان ولا بياضان في
نفس الامر واذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وفيما يجري مجراه التفسير
الاشخاص الداخلة تحت النوع الواحد انما يتشخص بسبب المواد لان تعين الشخص المعين
منها ان كان لتلك الطبيعة النوعية لكان اينما حصلت تلك الطبيعة النوعية وجب حصول
ذلك التعين وكل تلك الحقيقة هو ذلك الشخص وحينئذ يكون نوعها في شخصها اي لا يوجد
من تلك الحقيقة الا شخص واحد واما اذا لم يكن تعينها بسبب ماهيتها فلا بد وان يكون لعلة
خارجية وليست تلك الا تعدد القوابل واذا عرفت هذه القاعدة ظهر استحالة اجتماع
المثلين في محل واحد لان علة المغايرة بين المثلين اذا لم يكن الا تغاير القوابل فحيث لا يحصل
تغاير القوابل لا يحصل التغاير بين الامور الحالة ولقايل ان يقول لم قلتم انه لا علة لتغاير
الاشيا المتماثلة الا تغاير محلها وبيانه هو ان تلك المحال ايضا متغايرة متماثلة فوجب
ان يكون للمحال محال الى غير النهاية ولا دافع لذلك الا الاعتراف بان احدهما انتهيا المحال
الى ما لا يوجد لكل واحد منها ما يماثله وهو مستبعد جدا لانه يلزم ان لا يوجد جسمان متماثلان
قط ويقتضي صحة القول بمذهب ذيمقراطيس في الاجزاء التي لا تتجزى نوعا ولئن كانت
تتجزى وهما والاحسن ان يعلل تغاير المحلين بالحالين وتغاير الحالين بالمحلين وهذا باطل
لانا ان عللنا مغايرة كل واحد منهما بمغايرة الاخر لزم الدور وان عللنا مغايرة كل واحد منهما
بذات الاخر فهو باطل لانه لولا مغايرة المحلين لما تغاير الحالان ولولا مغايرة الحالين لما تغاير
المحلان فعلمنا ان الامر لا يكون الا على الوجه الاول وحينئذ يلزم الدور ثم ان وقعت المناقشة
على هذه القاعدة لكنها لا تمشي على اصولهم لان عندهم الوجود الواجب مساو للوجود الممكن
واذا كان الامر كذلك لكان يجب في الماهية المجردة عن القابل ان يكون تشخصها في نوعها
لان وجود الله تعالى ماهيته مجردة عن القوابل ثم هاهنا وجودات اخر وهي وجودات الماهيات
الممكنة وتلك الوجودات مساوية كذلك الوجود الواجب فاذن يمتنع كون هذه الوجودات مساوية
لذلك الوجود الواجب فقد جعل قول الموجود على الواجب والممكن بالاشتراك وانه باطل وهم لا
يقولون به واعلم ان غرض الشيخ في ايراد هذا الفصل في هذا الباب ان الحجة التي ذكرها
في الفصل السالف حجة عامة في ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون جنسا تحته انواع او نوعا
تحته اشخاص والذي ذكر في هذا الفصل حجة خاصة في ان واجب الوجود يستحيل ان يكون
او يكون نوعا تحته اشخاص لان اشخاص النوع الواحد انما تتكثر اذا كانت مادية جسمانية ولما
استحال في الاشيا ان يكون مادية استحال ان يكون الواجب نوعا تحته اشخاص

فقد حصل من هذا ان واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثرة
اصلا قال الامام فخر الدين قدس الله روحه هذا الكلام ظاهر غني عن الشرح
المسئلة الخامسة في تنزيه ذات واجب الوجود عن الكثرة خمسة فصول قال رضي
الله عنه واعلم ان الشيخ انما اخر هذه المسئلة عن التي قبلها لافتقارها اليها على
ما سياتي ان شاء الله تعالى واعلم ان الكثرة الواقعة في الشي تارة تكون حسية كتاليف
الجسم من اجزائه الجسمانية وقد يكون عقلية كتاليف الجسم عن الهيولى والصورة وتاليف
الانواع عن الاجناس والفصول في الشيخ ذكر اولا برهانا عاما على امتناع الكثرة ثم اردفه
بالبراهين الخاصة اشارة لو التام ذات واجب الوجود من شيئين او اشيا تجتمع لوجب بها
ولكان الواحد منها قبل واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى
ولا في الكم التفسير الغرض من هذا الفصل ذكر البرهان العام على امتناع الكثرة وتقريره
ان كل ماهية مركبة من امور فانها مفتقرة الى غيرها وكل ما افتقر الى غيره فهو ممكن ولا شي
من الواجب لذاته بممكن فالواجب لذاته لا يكون مركبا اصلا لا يقال لم لا يجوز ان يقال
الماهية وان كانت ممكنة لاجل افتقارها الى كل واحد من اجزائها لكنها واجبة بمعنى الاستغنا
عن السبب الخارجي وذلك لان اجزائها واجبة ويلزم من وجوب اجزائها وجوبها واستغنائها
عن السبب فنقول ان اركان الواجب من تلك الاجزاء ليس الا الواحد والباقي معلولاته وذلك الجزء
الواحد بسيط كان الشي الذي هو واجب الوجود بسيطا وهو المطلوب وان كان الواجب منها اكثر
من الواحد كان واجب الوجود اكثر من الواحد وقد ثبت فساد ذلك وعند هذا ظهر ان هذه
مبنية على التي قبلها فلذلك اخرها الشيخ عنها ولنرجع الى شرح المتن اما قوله لو التام
واجب الوجود من شيئين او اشيا تجتمع لوجب بها فاعلم ان معناه انها لو كانت مركبة لكانت
مفتقرة الى كل واحد من اجزائها واما قوله ولكان الواحد منها او كل واحد منها قبل
الواجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فمعناه انه اذا كانت الجملة مفتقرة الى تلك الاحاد
كان كل واحد من تلك الاحاد متقدما على واجب الوجود ومقوما له لكن ذلك محال لواجب الوجود اذن
غير منقسم اصلا ثم لقايل ان يقول لم قال ولو كان الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود
واما الفايدة من هذا الترديد فنقول ان من المركبات ما يتقدم عليها كل واحد من اجزائها وهو
ظاهر ومنها لا يكون كذلك كالجسم على مذهب الشيخ فانه مركب من الهيولى والصورة والهيولى
لا يتقدم بالوجود على الجسم لان الهيولى شي بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم فاذن ليس الهيولى
متقدم بالوجود على الجسم ولكن كان جزا له فهاهنا جميع اجزاء المركب غير سابق عليه بل البعض دون

مسئلة

البعض وهذا الكلام وان كنا لا نعتقد فيه ولكن نعتبر كلام الرجل ما يؤول اليه قوله من الواهب
اشارة كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له في ماهيته
ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان بقي ان يكون عن غيره التفسير لما فرغ عن الدلالة
على استحالة الكثرة على الاطلاق في ذاته تعالى شرع الان فيما يدل على امتناع كل واحد
من اقسام الكثرة والمقصود من هذا الفصل بيان انه تعالى ليس فيه كثرة من جهة الوجود
والماهية وتقريره ان كل ما لا يكون الوجود نفس ماهيته فالوجود اما ان يكون جزءا من ماهيته
او خارجا عنها فان كان جزءا من ماهيته فهو محال اما اولا فلانه يصير ماهيته تعالى مركبة
وقد بان فساده واما ثانيا فلان ماهيته اذا كانت مركبة من الوجود ومن غيره ومن المعلوم
بالضرورة ان الجزء خارج عن الاخر فالجزء الذي هو الوجود خارج عن الجزء الاخر
فاما ان يكون هذا الوجود قائما بنفسه فيكون واجبا لذاته ويكون الوجود الوجود حينئذ تمام
ماهيته وقد فرضنا انه ليس كذلك ثم اما ان لا يكون قائما بنفسه بل يكون صفة لشيء اخر والصفة
خارجة عن الموصوف فيكون الوجود خارجا عن الذات لا جزءا منها هذا ان الجزء لا بد وان
يكون اما نفس الماهية او خارجا عنها واما القسم الثالث وهو ان يكون خارجا عن الماهية
وقد بينا ان الذي يكون كذلك كان وجوده مستفادا من الغير فالواهب لذاته ان يكون كذلك
ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل
فالوجود غير مقوم لماهيته فاعلم ان المراد منه ان الشيء الذي لا يكون الوجود تمام
ماهيته فانه يستحيل ايضا ان يكون جزءا من ماهيته على ما بيناه وتحرير تفسير قوله كل ما
لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بما لا يكون الوجود تمام ماهيته اذ لو حملناه على ظاهره
لم يبق بين المحمول والموضوع فرق لانه لا فرق بين قولنا الوجود غير داخل في ذاته وبين قولنا غير
مقوم لماهيته وحينئذ يصير المعنى كل ما لا يكون الوجود جزءا من ذاته لم يكن الوجود جزءا
من ذاته فاما اذا فسرناه بما ذكرناه استقام الكلام واما قوله ولا يجوز ان يكون لازما لذاته
على ما بان بقي ان يكون عن غيره فاعلم ان معناه ان الذي لا يكون الوجود نفس ذاته او لا يكون الوجود
جزءا من ذاته وقد ثبت فيما مر انه لا يجوز ان يكون خارجا عن ذاته لازما له فلم يبق الا ان يكون
مستفادا من الغير ولما استحال ذلك في حق واجب الوجود وجب ان يكون وجوده نفس ذاته
واعلم ان الكلام المستقصى في هذا المعنى قد مر بيانه كل متعلق الوجود
بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية
الى هيولى وصورة وايضا فكل جسم محسوس فيجد اخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته

وكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول التفسير غرضه من هذا الفصل بيان انه تعالى ليس
من قبيل الاعراض ولا من قبيل الاجسام وقدم ابطال كونه تعالى من قبيل الاعراض بقوله
كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به بل انه معناه ان كل ما كان حالا في محل فهو مفتقر
اليه والمفتقر ممكن والواجب ليس بممكن والمشكل هاهنا بيان المقدمة الاولى فان لقائل ان
يقول لم قلتم ان كل ما كان حالا في محل كان مفتقرا اليه ولم لا يجوز ان يكون غنيا في ذاته ثم يحل
ثم انه يحل تارة ويفارق اخرى بحسب الارادة وايضا على لفظ الشيخ اشكال وهو ان
قوله كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به يشعر بان الاعراض ممكنة بذواتها
واجبة بالجسم الذي حلت الاعراض فيه وهذا خطأ لان العرض وان كان محتاجا الى
الجسم لكنه لا يجب به بل بسائر الاسباب لو كان واجبا به لاستحال تغير الاعراض مع
بقاء الاجسام واما قوله وكل جسم محسوس متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية
الى هيولى وصورة فاعلم ان الغرض منه بيان انه تعالى ليس بجسم لان كل جسم متكثر
ولا شيء من الواجب بذاته فيه كثرة اما الصغرى فبيانها من وجهين الاول ان كل
جسم فانه ينقسم بحسب الكمية الى الاجزاء الثاني ان كل جسم فهو مركب من الهيولى والصورة
واما الكبرى فقد مر تقريرها واما قوله وايضا فكل جسم فيجد جسما من نوعه
الخاص الا انك تجد ما يشاركه في الاندراج تحت نوع الجسم وعلى التقدير الاول
قد وجدت اشخاصا تساويه في نوعه الاخير وقد عرفت ان ما كان كذلك كان متعلق
الوجود بالمادة واما على التقدير الثاني فهو مشارك ذلك الغير في كونه جسما ويخالفه
في خصوصيته نوعيته وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فيكون ذات كل واحد من تلك
الاجسام مركبة من الجسمية العامة والخصوصية الخاصة وقد عرفت ان كل مركب ممكن
واما قوله وكل جسم محسوس وكل متعلق الوجود به معلول فمعناه ان كل جسم وكل عرض
فانه لا بد وان يكون معلولا لا ممكنا فلا يكون شيء منها واجب الوجود اشارة واجب الوجود
لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان
الوجود واما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزءا من ماهية شيء اعني الاشياء التي لها ماهية
لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طارئ عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء
في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلي او عرضي بل هو
منفصل بذاته فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل التفسير الغرض من هذا
الفصل بيان تنزيهه تعالى عن ان يكون مركبا من الجنس والفصل ثم قدم لذلك مقدمة

ومعنى ان حقيقته تعالى لا تساوي حقيقة شيء اخر البتة لان ما عداها من الحقائق موجودة بالامكان
وحقيقته تعالى منافية للامكان واختلاف اللوازم يكشف عن اختلاف الملزومات
فاما قوله واما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزءا من ماهية شيء اعني الاشياء التي
لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طارئ عليها فاعلم ان هذا الكلام كأنه جواب عن
سؤال من يقول لانك ذكرت ان حقيقته تعالى لا تساوي حقيقة غيرها البتة وهذا
لا يستقيم على قولك لان من مذهبك ان الوجود الواجب يساوي الوجود الممكن في كونه
وجودا ثم انه ليس مع ذلك الوجود شيء اخر بل ذاته تعالى مجرد الوجود واذا كان كذلك
كان وجود جميع اشخاص الممكنات ليس نفس حقائقها بل هو امر عارض لماهيات
الممكنات وهذا الجواب في غاية الضعف لانه تعالى هب ان الوجود عارض لماهيات
الممكنات ولكن كونه عارضا لا يخرجه عن كونه في نفسه ماهية لان المعروض كما ان له
ماهية فكذلك العارض له ايضا ماهية واذا كان كذلك كان حقيقة الباري تعالى امورا
كثيرة تساويه في تمام حقيقته وايضا فنقول لك انك استدللت على كون ماهيته
تعالى مخالفة لسائر الماهيات بان ماهيته تعالى تقتضي الوجوب وسائر الماهيات تقتضي
الامكان فنقول ايضا ذاته تعالى تقتضي الوجوب والقيام بالنفس ووجودات الممكنات
تقتضي الامكان والافتقار الى الغير فان كان الاستدلال باختلاف اللوازم على
اختلاف الملزومات صحيحا وجب القطع بان ذات الله تعالى غير مساوية لوجودات
الممكنات في الحقيقة وحينئذ لا يبقى الا احد المذهبين الاخرين احدهما القول بان
لفظ الموجود على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي وثانيهما ان وجود الله تعالى صفة
مقارنة لحقيقة اخرى والشيخ لا يرضى بهذين القولين وان لم يلزم من الاختلاف في اللوازم
الاختلاف في الملزومات بطل استدلالك بالكلية على ما مر بيانه ولما فرغ من تقرير
هذا الاصل قال واجب الوجود لا يشارك شيئا في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج
الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته فذاته ليس لها حد
اذ ليس لها جنس ولا فصل واعلم ان هذا الفصل غني عن التفسير لكن فيه اشكال اورده
ان قوله انه تعالى منفصل عن غيره بذاته لا يستقيم على قوله لان ذاته تعالى
اذا كانت مساوية لسائر الموجودات في طبيعة الوجود وعند ذلك امتيازه عن الاشياء المساوية
في تمام الماهية بعضها عن البعض لا بد وان يكون بامر خارج وجب ان يكون انفصال ذاته
تعالى عن سائر الموجودات بامر زائد وقد التزم هذا في الهيات الشفاء فقال الوجود لا

لا بشرط امر مشترك بين الواجب والممكن في الوجود بشرط لا هو ذات واجب الوجود وحقيقته وهذا
يقتضي ان يكون امتياز ذاته تعالى عن غيره بهذا القيد السلبي للسائل ان يقول فذاته
تعالى ليس لها حد اذ ليس لها جنس وفصل مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد
بان في المنطق ما فيه من البحث وهو شيء ونسبه كما ظن ان معنى الموجود لا في موضوع نعم الامل
وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ فان الموجود لا في موضوع حتى يكون من عرض
ان يدل هو نفسه جوهر عرض منه انه موجود بالفعل اصلا فضلا عن كونه ذلك الوجود بل
معنى ما يحمل الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجواهر النوعية عند القوة كما يشترك في الجنس
هو انه ماهية وحقيقته انما يكون وجودها لا في موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو قولا
لا لعلة اما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه بالفعل لا في موضوع فقد يكون لعلة
فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن ان يحمل على كل الجنس ليس يصح حمله على واجب
الوجود اصلا لانه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجوب الواجب له كالماهية لغيره واعلم
انه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس بل باضافة معنى سلبي
اليه جنسا لشيء فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية بل من لوازمها لم يصح
ان يكون لا في موضوع جزءا من المقوم فيصير مقوما والا لصار باضافة المعنى الاجنبي
اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة في موضوع التفسير لما ذكر انه تعالى ليس
بمركب من الجنس والفصل اورد على نفسه سؤالا وهو ان الجوهر بالاتفاق جنس وحقيقته
انه الموجود لا في موضوع وهو تعالى داخل في هذا الوصف فهو تعالى داخل تحت الجنس
وكلما كان تحت الجنس فله لا محالة فصل فذاته تعالى مركبة من الجنس والفصل ثم اجاب عنه
بانا اذا قلنا في الجوهر انه الموجود لا في موضوع لا نعني به انه الذي هو موجود بالفعل
ويكون مع ذلك لا في موضوع لوجهين الاول انا نعرف ان كذا جوهر وان كنا لا نعلم
وجوده فضلا عن ان نعلم وجوده لا في موضوع الثاني ان الوجود بالفعل مستفاد
من العلة وما كان كذلك لا يكون ذاتيا والمال في موضوع فقيد سلبي فهذا لا يكون ايضا
ذاتيا واذا كان كل واحد من القيدين خارجا عن الماهية استحال جعل مجموعهما فيها بل
المراد انه الماهية التي اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا المعنى ثابت لزيد مثلا
لذاته ولكن لكن لكنا نصحح في الشيء الذي ماهيته مغايرة لوجوده والله تعالى ليس كذلك
فلا يكون داخلا تحت جنس الجوهر هذا حاصل الكلام من هذا الفصل فان قيل لما كان
وجود الله تعالى صفة لحقيقته عندكم لم يستمر عليكم هذا الجواب فكيف جوابكم عن

الذي هو كالرسم للجوهر ليس بموجود في موضوع

هذا الاشكال قلنا ان كونه تعالى بحيث متى كان موجودا في الاعيان كان لا في موضوع
لاحق من لوازم ذاته تعالى وذلك لا يصلح ان يكون جنسا لا في حقه ولا في حق غيره وقد اقمنا
الدلايل القاطعة على ذلك في ساير كتبنا وبالله التوفيق المسئلة السادسة
في نفي الضد والند عنه تعالى وفيه فصلان الفصل الاول في نفي الضد يقال عند الجمهور
على مساو في القوة ممانع وكل ما سوى الاول فمعلول لا يساوي المبدا الواجب فلا ضد للاول
من هذا الوجه ويقال عند الخاص لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد
طباعا والاول لا يتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه ما الفصل
الاول لا ند له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له ولا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان
العقلي قال مولانا رضي الله عنه وهذان الفصلان ظاهران غنيان عن الشرح
المسئلة السادسة [السابعة] في انه تعالى عالم بالاشياء فصل واحد الفصل الاول معنى كل ابدا
قايمها فهو قيوم بري عن العلايق العلائق المواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زايدة
علم ان ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته التفسير ذات الباري تعالى فانه
غنية عن المادة منزهة عن الغير وقد عرفت في النمط الثالث ان كلما كان كذلك فهو عاقل
لذاته معقول لذاته فيلزم كونه تعالى عاقلا ومعقولا واعلم انا قد تكلمنا على هذه الطريقة
هناك بما فيه كفاية وبالله التوفيق المسئلة السابعة [الثامنة] في ان الطريق الذي سلكه الشيخ
في هذا الكتاب في معرفة ذات الله تعالى وصفاته اجل من ساير الطرق وهي فصل واحد التفسير
تامل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن الصفات الى تامل لغير
نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق
وارفق اي اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك
على ساير ما بعده في الوجود والى هذا اشير في الكتاب الالهي سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم
اقول ان هذا حكم لقوم ثم يقول اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اقول هذا حكم
الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه التفسير من الناس من اثبت حدوث العالم
اولا امكانه ثم استدل به على وجود الصانع سبحانه وهذا الطريق وان كان جيدا
لكن الطريق الذي سلكه في هذا الكتاب اجود لانه اعتبر حال الوجود فقال لا شك ان هنا
موجودا اما واجب واما ممكن فان كان واجبا فقد ثبت واجب الوجود وان كان ممكنا انتهى الى
الواجب فلا بد من الواجب على كل حال ثم قلنا ان الواجب واحد واذا كان كذلك كان
منزها عن جميع جهات الكثرة ولزم ان لا يكون جسما ولا جسمانيا ويلزم من الحجر ...

يكون العالم المحسوس بما فيه من الجواهر والاعراض ممكنا ويلزم من مجرد كونه غير جسم ولا جسماني
كونه عاقلا ومعقولا ومن وحدته ان يكون الصادر عنه واحدا وان يكون ذلك الصادر عقلا
وان يكون العالم واحدا فبهذا الطريق صارت ذات الباري تعالى وصفاته تعالى معلومة من غير
حاجة الى اعتبار افعاله تعالى ثم استشهد بالادلة التي ذكرها على ترجيح هذه الطريقة
على ساير الادلة والكلام ظاهر وبالله التوفيق النمط الخامس في الصنع والابداع
التفسير قال رضي الله عنه الصنع في اصطلاح الفلاسفة مختص بالممكن الذي
يكون وجوده مسبوقا بمادة وزمان ولفظ الابداع مختص بالممكن الذي لا يكون كذلك وفي
هذا النمط عشر مسايل المسئلة الاولى في ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان لا الحدوث
وان الشيء حال بقائه لا يستغني عن السبب وفيها ثلثة فصول وهم انه قد يسبق الى الافهام
العامية ان تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى
الذي يسمي به العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع وفعل
وهذا اوجد وصنع وفعل وكل ذلك يرجع الى انه حصل للشيء من شيء اخر وجود بعد ما لم يكن
وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول
موجودا كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول
لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عندهم انما احتاج الى الباري
تعالى في ان اوجده اي اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذا قد فعل وحصل
له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا
لو كان يفتقر الى الباري تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجود اخر والباري ايضا
كذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في كيفيته فيجب ان يتعقل في هذا التفسير المشهور
ان احتياج الفعل الى الفاعل لحدوثه وان الفعل يستغني عن الفاعل حال بقائه حتى لو فني الفاعل
حال بقاء الفعل لم يلزم من عدمه عدم الفعل واحتجوا عليه بامرين احدهما ان البناء يبقى بعد
موت البناء وثانيهما ان الفاعل حال بقاء الفعل اما ان يكون له اثر في الفعل او لا يكون فان كان له اثر
فذلك الاثر اما الذي حصل اولا وهو محال واما غيره فحينئذ يكون المحتاج هو ذلك الغير الحادث
واما الباقي فهو غني عنه واما ان لم يكن له اثر كان ذلك اعترافا باستغناء الفعل حال بقائه عن ذلك
المؤثر والثالث وهو ان افتقار الحادث ليس الا في الامر الذي يستفيده من الفاعل وذلك الامر
الوجود وهو محال ... يقرر ذلك الفاعل لكونه موجودا الى الفاعل احراز وجود مسبوق بالعدم فذلك
يقتضي ان يكون علة الحاجة هي الحدوث ولنرجع الى تفسير لفظه قوله انه اذا قد يسبق الى الافهام

العامية الى قوله وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن واعلم انه
لما كان البحث عن مراد الشيخ يتعلق المفعول بالفاعل كان يحتمل امرين احدهما البحث عن المحتاج
وثانيهما البحث عن علة الحاجة والفرق بين الامرين ظاهر فاما المحتاج الى الفاعل فلا نزاع
بين العقلاء انه هو الوجود واما علة الحاجة فالخلاف واقع فيها والمتكلمون زعموا ان علة
حاجة الفعل الى الفاعل هو الحدوث والحكماء زعموا انها هي الامكان والمتكلمون لا يطلقون
اسم الفعل الا على ما وجد بعد العدم ولا يطلقون اسم الفاعل الا على ما اثر في ايجاد الشيء
بعد ان لم يكن موثرا فيه والحكماء يطلقون لفظ الفعل على كل ممكن مفتقر الى الغير ولفظ
الفاعل على كل موجد مفتقر اليه غيره وهذا البحث الثاني لغوي صرف والاول البحث الثاني
عقلي صرف واما قوله وقد يقولون انه اذا وجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه
لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا فاعلم ان المراد منه ان المحدث حال بقائه
مستغن عن السبب عندهم وانما قال وقد يقولون لان المتكلمين باسرهم لا يقولون
بهذا القول فان طائفة عظيمة منهم ذهبوا الى ان الباقي انما هو باق لبقاء قايم به وذلك
البقاء غير باق ومنهم من انكر البقاء ولكن زعم ان الجوهر مفتقر الى الفاعل حال بقائه بالطريق
الذي بيناه واذا كان بعض المتكلمين ذهبوا الى هذا القول لا جرم ما حكى عنهم بانهم
انهم يقولون باستغناء الباقي عن الفاعل مطلقا بل حكى عنهم انهم قد يقولون ذلك واما
قوله كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء فاعلم ان هذا اشارة الى الحجة الاولى
التي حكيناها عنهم وقوله وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على الباري تعالى
العدم لما ضر عدمه وجود العالم فاعلم انه رجوع مرة اخرى الى حكاية قولهم في استغناء
الفعل حال بقائه عن الفاعل وقوله لان العالم عندهم انما احتاج الى الباري تعالى في ان
اوجده اي اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذا قد فعل وحصل له الوجود
عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل فاعلم ان
المراد منه ما حكيناه عنهم في الحجة الثانية فان الفاعل ان لم يكن له فيه حال بقائه تاثير هو
المطلوب وان كان له فيه تاثير فهو محال لان تاثير الفاعل في اخراجه من العدم الى الوجود
حال بقائه محال فاستحال افتقاره الى الفاعل واما قوله وقالوا لو كان يفتقر الى الباري
تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجود اخر والباري ايضا كذلك الى غير
النهاية فاعلم ان المراد منه ما حكيناه في الحجة الثالثة واعلم ان الشيخ ما اهمل ذكر هذه
الادلة في هذا الكتاب وان كان قد ذكر الجواب في ساير الكتب تنبيه انه اذا ...

قولنا فعل وصنع وما يجري الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ويحذف منه ما دخوله في الغرض
دخول عرضي فنقول اذا كان شيء من الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم فانا
نقول له مفعول ولا نبالي الان كان محمولا عليه الاخر مساويا او اعم او اخص حتى يحتاج مثلا
ان يزاد فيقال موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء يحرك من الشيء ومباشرة وباله وبقصد
اختياري او غيره او بطبع او تولد او غير ذلك او شيء من مقابلات هذه فلسنا نلتفت
الان الى ذلك على ان الحق ان هذه امور زايدة على كون الشيء مفعولا والذي يقابله ويكون
سببه فانا نقول له فاعل والدليل على هذه المساواة انه لو قال قائل فعل بالة او بحركة
او بقصد او بطبع لم يكن ادرج شيئا يفيض كون الفعل فعلا او تضمن تكريرا في المفهوم
اما البعض فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع واما العكس فمثلا مفهوم الفعل
يتضمنه الاختيار واذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال انسان حيوان واذا كان مفهوم
الفعل او كان بعض مفهوم الفعل فليس يضرنا ذلك في غرضنا ففي مفهوم الفعل وجود
وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود محمولة عليه فاما العدم
فلا يتعلق بفاعل ووجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس
بفعل فاعل ولا جعل جاعل الا هذا لو وجد لمثل هذا الحادث العدم لا يمكن الا بعد
العدم فبقي ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود ما لم يكن واجب الوجود
واما وجود ملحق من وجود بعد العدم التفسير الشيء اذا وجد بعد عدمه بعدية
زمانية ففيه بحثان احدهما لفظي والاخر معنوي اما اللفظي فهو ان لفظ المفعول
ولفظ المحدث الزماني هل هما متساويان حتى يكون كل محدث زماني مفعولا وكل مفعول
محدثا زمانيا او يكون احدهما اعم من الاخر واعلم ان المتكلمين بانهم اتفقوا على ان
المفهوم من لفظ المفعول في اللغة العربية اخص من المفهوم من لفظ المحدث الزماني
الا ان لفظ المفعول لا يتناول على سبيل الحقيقة الا المحدث الصادر عن الفاعل
المختار فاما الذي لا يكون كذلك فانهم لا يسمونه بالفعل واما الفلاسفة فانهم اتفقوا
على ان المفعول اعم من المحدث الزماني لانهم يسمون العالم مفعولا للباري تعالى والباري
فاعلا له مع ان العالم عندهم غير محدث حدوثا زمانيا فظهر من هذا اتفاق
المتكلمين والفلاسفة على ان لفظ المحدث الزماني ولفظ المفعول ليسا بمتساويين
بل احدهما اعم من الاخر الا ان المتكلمين قالوا ان الفعل اخص من لفظ المحدث والفلاسفة قالوا
انه اعم منه واستدل الشيخ على فساد قول المتكلمين بانه لو كان الامر كذلك

لكان قول القايل فعل بالاختيار تكريرا لانه اذا كان كونه واقعا بالاختيار جزءا من مسمى لفظ
الفعل كان ذكره بعد ذكر لفظ الفعل تكريرا ولكان قوله فعل بالطبع متناقضا لان
كونه بالاختيار اذا كان جزءا من مسمى لفظ الفعل وكونه بالطبع منافيا لكونه بالاختيار
كان قولنا فعل بالطبع متناقضا واعلم ان هذا البحث بحث لغوى صرف والمتكلمون
يلتزمون كون الاول تكريرا وكون الثاني تناقضا وهذا هو مذهبهم ومذهبهم ومن قولهم
فلا معنى لالزام ذلك عليهم والانصاف ان الحق ما ذهب اليه المتكلمون لان اهل
اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلا للتبريد والمرجع في امثال هذه
المباحث الى اللغة واذا كان الامر كذلك صح ما قلناه واما البحث المعنوي فمرجعه احد
ان المفتقر من المحدث الى الفاعل اى شيء هو اهو عدمه السابق ام وجوده الحاصل او كونه
مسبوقا بالعدم وثالثها ان علة افتقاره الى الفاعل ما هي هي العدم السابق او الوجود الحاصل
او كونه مسبوقا بالعدم او امر رابع مغاير لهذه الامور الثلاثة وكلام الشيخ في هذا الفصل
مجمل يحتمل كل واحد من هذين الامرين وان كان الاولى حمله على الوجه الاول ونحن نتكلم
في كل واحد من الموضعين فنقول ان كان المراد الاول فلا يجوز ان يكون المفتقر الى الفاعل
هو العدم السابق ذلك معلوم بالضرورة لانه نفي محض وعدم صرف فاى تاثير يكون للموثر
ولا ما كونه مسبوقا بالعدم فهو ايضا ليس بالفاعل لان كونه مسبوقا بالعدم كيفية
واجبة الحصول للمحدث بشرط حصول الوجود له والوجود وان لم يكن واجب الحصول له
لكن حصول هذه الكيفية اعنى الحدوث عند حصول الوجود له واجب ولا استبعاد
في ان يكون اتصاف الشيء ببعض الصفات جائزا الا انه يكون بحيث متى اتصف فانه
يكون اتصافه بصفة اخرى عند ذلك واجبا واذا ثبت ان الحدوث صفة واجبة
استحال افتقارها الى الفاعل ولما بطل القسمان ثبت ان المفتقر الى الفاعل هو
الوجود الحاضر هذا اذا كان البحث عن الفاعل واما البحث عن علة الافتقار فنقول العدم
السابق لا يجوز ان يكون علة لذلك الافتقار لانه نفي محض ولا الحدوث لانه كيفية
معرضة للوجود المفتقر الى الايجاد المفتقر الى احتياجه الى ذلك الموجد المفتقر
الى علة احتياجه فلو جعلنا العلة هي الحدوث لزم تاخر الشيء عن نفسه بمراتب وهو
محال وهذه الدلالة غير مذكورة في الكتاب لكن لا بد منها في اثبات المطلوب بهذا المبحث
ما في هذا الفصل ولنرجع الى تفسير المتن قوله اذا كان شيء من الاشيا معدوما
فلسنا نشك الآن في ذلك فاعلم ان المراد منه اذا وجد بعد ما لاجل شيء اخر فانا انما

سواء كان المفهوم من لفظ المفعول مساويا للمفهوم الاول او اخص انما قوله على ان الحق
بعد امور زايدة الى قوله فلسنا نصرنا ذلك في غرضنا فاعلم ان المراد منه البحث
اللغوي الذي قررناه واما قوله فهي مفهوم الفعل الى اخره فالمراد منه البحث المعنوي
الذي ذكرناه ولكنه لم يصرح ان الغرض منه الامر المفتقر الى الفاعل والبحث عن علة الافتقار
لكن الاول اولى لانا لو حملناه على البحث الثاني لم يكن كون الحدوث صفة واجبة للمحدث
مانعا لكونه علة للحاجة فان الامكان صفة واجبة للممكن وذلك لا يقدح في كونه علة
للحاجة فكذلك هاهنا وايضا فسياق ان يكون المراد هو البحث الثاني لم يكن علة الحاجة
ما العدم السابق او الوجود الحاصل او الحدوث تقسيما حاصرا لان الحق عنده ان علة
الحاجة هي الامكان وهو قسم رابع مغاير للاقسام الثلثة التي ذكرها وظهر ان
حمل الكلام على الاول اولى قوله فيجب ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود
او وجود ما ليس بواجب الوجود واما وجود ما يجب ان يستمر وجوده العدم معناه انه لما
بطل القسمان الاولان بقى ان يكون المفتقر الى الموثر اما الوجود الممكن او الوجود المحدث
يحتمله ولتساوه والآن لنعتبر ايهما اى الامرين يتعلق فنقول مفهوم كونه غير واجب الوجود
لذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون محمولا على احد القسمين احدهما واجب الوجود بغيره دايما والثاني
واجب الوجود بغيره وقتا ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما
واجب الوجود بذاته من حيث انه مفهوم لم يمنع من شيء خارج واما مسبوق العدم فليس له
الا وجه واحد وهو في مفهومه اخص من مفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل
عليهما المتعلق بالغير واذا كان معنيان احدهما اعم من الاخر يحملان على شيء منهما
معنى فان ذلك المعنى الاعم بذاته ولولا والاخص بعده لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص
الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو جاز هاهنا ان لا يكون مسبوق العدم بحيث وجوده بغيره
ويمكن ان يحسبه لم يكن له هذا التعلق بسبب الوجه الاخير ولان هذه الصفة دايمة الحمل
على المعلولات ليست حال الحدوث فقط فهذا التعلق حاصل دايما وكذلك لو كان كونه
مسبوق العدم فليس هذا الوجود دايما متعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغني
بعد ذلك عن ذات الفاعل التفسير لما بين في الفصل السالف ان المفتقر الى
الى الفاعل اما الوجود الممكن او الوجود المحدث قال في هذا الفصل ان مفهوم ممكن
الممكن لذاته واجبا بغيره يمكن تقسيمه الى الدايم وغير الدايم وغير الدايم يكون
بتميمه الحكم اذا لحصل مع العام والخاص ثبوته للعام اولا وبالذات وللخاص

ثالثها والعرض ان المحدث الزماني لو عقل ان لا يكون ممكنا لذاته لم يكن حينئذ محتاجا
الى الغير والشيء متى ثبت امكانه ثبت افتقاره الى الغير كيف كان فظهر منه ان
الدوام لا ينافي الافتقار الى الموثر ولقايل ان يقول الشيخ في هذه المسلة تكلم فيما
لا حاجة اليه ولم يتكلم في المحتاج اليه اما انه تكلم فيما لا حاجة اليه فلانه
اطنب في الفصل السالف ان المفتقر الى الفاعل هو وجود المحدث وذلك مما لا نزاع
فيه لاحد من العقلاء فيكون الاطناب فيه حشوا واما انه لم يتكلم في المحتاج اليه
فلان موضع البحث ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا وان الدايم هل يفتقر الى الموثر ام
والشيخ صادر على هذا المطلوب في هذا الفصل عن غير دلالة اصلا فانه فرض منه
كونه غير واجب الوجود لذاته بل لغيره لا يمتنع على احد قسمين احدهما واجب الوجود
دايما والثاني وقتا ما معناه ان الدايم صح ان يكون مفتقرا في وجوده الى الموثر فقال
له وهل النزاع وقع الا فيه فان كان ذلك قضية اولية فلم اثبت بهذه التطويلات الكثيرة
الواجب ان يتوكل في اول الامر العلم بافتقار الممكن سواء كان دايما او لم يكن الى الموثر علم بديهي
اولى ويستند بعض جميع ما ذكرته من اول هذا النمط الى اخر هذا الفصل حشوا وان كان
ذلك قضية برهانية فاين البرهان فان ما ذكره ليس الا اعادة الدعوى والذي قاله
من ان التعلق بالغير اعم من كونه محدثا حدوثا زمانيا فهو عين المطلوب الذي قاله
ايضا عين محل النزاع فان الذي يزعم ان علة الحاجة هي الحدوث لا الامكان يزعم انه متى
تحقق الحدوث وجب الحاجة الى السبب سواء حصل الامكان او لم يحصل واما اذا حصل
الامكان ولم يحصل الحدوث لم يكن الحاجة الى السبب حاصلة فظهر انه ما اتى في هذا الفصل
الا بالمصادرة على المطلوب واعلم ان غرض الشيخ من ايراد هذه المسلة في اول هذا النمط
هو ان الغرض الكلي من هذا النمط بيان ان العالم ازلي دايم الوجود بدوام الباري تعالى
والسوال المشهور عليه ان يقال لو كان ازليا لاستغنى عن الفاعل والصانع لاستحالة احتياج
الازلي الى الصانع والفاعل فالشيخ قدم هذه المقدمة لبيان ان كونه ازليا لا ينافي
احتياجه الى الفاعل واعلم انه لا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة الا في اللفظ لان المتكلمين
اتفقوا على ان التجرد كون العالم ازليا ينافي كونه معلول علة ازلية بل القول بالعلة والمعلول
باطل لكن لا لهذه الدلالة بل الادلة الدالة على ان الموثر في وجود العالم يجب ان يكون
فاعلا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل لان الفاعل
لا بالقصد والاختيار واذا كان كذلك ظهر حصول الاتفاق على ان كون الشيء ازليا ينافي

افتقاره الى الفاعل المختار ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك
ظهر انه لا خلاف في هذه المسلة بل الخلاف في ان العالم هل يقدر بكونه معلول علة
ازلية هل يسمى فعلا وهل يسمى تلك العلة فاعلا لكن الخلاف في ذلك ليس الا في اللفظ
المحض واللغة الصرفة والمرجع فيه الى اهل اللغة وظهر ان الكلام في هذا الموضع
قليل الفايدة جدا وان يقدر ان يكون كثير الفايدة لكن الشيخ اطنب فيما لا حاجة اليه
واهمل ما يحتاج اليه المسألة الثانية في ان كل حادث مسبوق بمادة الى اول
وصل واحد نسبه الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد التي هي
لى الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية لا
يستمع البعدية ومثل هذا فيه ايضا حادث بعدية بعد قبلية باطلة وليست تلك القبلية
هي نفس العدم فقد يكون العدم قبل ومع وبعد فهو شيء اخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على
الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير لن يتالف من
غير منقسمات التفسير الغرض من هذا الفصل الاستدلال على قدم الزمان وتقريره
ان كل حادث بعد ما لم يكن فان عدمه قبل وجوده وليس هذا العدم قبلا للوجود مثل كون الواحد
قبلا للاثنين لان الواحد والاثنين قد يحصلان معا في الوجود واما هاهنا فالعدم السابق
والوجود الحاضر لا يجتمعان ثم هذه القبلية اما ان يكون عبارة عن نفس العدم او عن نفس الفاعل
او عن امر زايد لا جايز ان يكون عبارة عن نفس العدم لان عدم ذلك الشيء قد يحصل بعد وجوده
والقبلية يستحيل ان حصولها بعد وجود ذلك الغير ولا جايز ان يكون عبارة عن ذات الفاعل
لانما قد يحصل قبل وجود الشيء ومعه وبعده والقبلية لا يكون كذلك فاذن هذه القبلية
امر زايد عليهما ثم تلك القبلية ايضا امر حادث فهي مسبوقة بشيء اخر والكلام في الاول
كالكلام في الثاني فيلزم ان يكون قبل كل حادث حادث لا الى بداية نقول هذه القبليات
والبعديات مطابقة للحركات التي تستحيل تالفها من امور غير منقسمة والحركات
المسافة كذلك ايضا ولزم القول بالجزء واذا كان كذلك استحال ان يكون الامر الذي
يلحقه القبلية والبعدية متالفا من امور غير قابلة للقسمة ولقايل ان يقول
لا نسلم ان القبلية والبعدية والمعية امور ثبوتية وما تنه من يلتمه اوجب الامور الى هذه
الامور لو كانت امورا وجودية في الخارج فهي متى نسبت الى غيرها فلا بد وان يكون
موجودة اما قبل ذلك الغير او معه او بعده فيلزم ان يكون للقبلية قبلية اخرى او
معية او بعدية والكلام كالكلام في الاول ويلزم التسلسل لا يقال القبلية

قبلاً لذاتها لا لغيرها فانقطع التسلسل لانا نقول كون الشيء قبلاً لشيء آخر اضافة
بالنسبة الى الغير والاضافة العارضة لشيء يستحيل ان يكون نفس الشيء بعينه فاذن
كون القبلية قبلاً لشيء آخر او معاله او بعداً له يستحيل ان يكون عين ذاته وحينئذ
يتوجه الاشكال وايضا فتلك القبلية لا بد وان تكون مسبوقة بقبلية اخرى فيكون
احدى القبليتين بعد الاخرى فيكون احديهما موصوفة بالبعدية بالنسبة الى شيء
وبالقبلية بالنسبة الى شيء آخر وما كان كذلك لا يكون كونه قبلاً لشيء آخر نفس ذاته
بل اضافات زائدة على ذاته عارضة لها ويعود المحال والثاني ان القبل قبل بالنسبة الى البعد
والمتضايفان لا يوجدان في العقل والخارج الا معا فلو كانت القبلية صفة وجودية لما وجدت
الا مع البعد فيلزم ان يكون المتقدم الزماني من حيث انه متقدم زماني موجودا حال البعد الزماني من
حيث انه قبل زماني وذلك ينافي كونه قبلا وبعدا الثالث سلمنا المقدمة الاولى من
مقدمات هذه الحجة التي ذكرتموها ان عدم الحادث قبل وجوده فوصفتم العدم بالقبلية
فلو كانت القبلية صفة وجودية لزم اتصاف المعدوم بالموجود وانه محال وان سلمنا
المقدمة ولكن لا بد لها من مقدمة اخرى وهي ان كل محدث فهو مسبوق بوجود شيء آخر كان
ذلك نفس المطلوب فيستحيل جعله مقدمة في اثباته واذا ثبت ان القبلية والبعدية
ليستا من الامور الثبوتية لم يكن بنا حاجة الى اثبات موجود سابق على وجود الحادث ليكون
ذلك الشيء موصوفا بالقبلية ثم لئن تجاوزنا عن هذا المقام لكنا نقول هذا الاشكال
وارد عليكم لان كل واحد من اجزاء الزمان سابق على الجزء الآخر وليس هذا السبق
كسبق الواحد على الاثنين فان اجزاء الزمان لا يوجد معا فان كان هذا النوع من
القبلية لا يحصل الا بالزمان ثم انه حاصل ايضا في نفس الزمان فليفتقر الزمان الى زمان
آخر وان كان لا يفتقر الى زمان فقد بطل الاستدلال بالكلية لانا نقول الفرق بين تقدم
عدم الحادث على وجوده وبين تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض من وجهين الاول
ان الزمان متقض لذاته بمعنى ان ماهيته وحقيقته تقتضي لذاتها ان يكون بعض اجزائها
قبل البعض فلا جرم استغنت القبلية والبعدية الحاصلتان فيه عن زمان آخر واما الحركات
فليست كذلك لان الجزء المتقدم بعد حصوله متأخرا وبالعكس فلا جرم لم يكن
كونها قبلا وبعدا لنفس ذاتها فلا بد وان يكون لاجل امر آخر الثاني وهو انا لما اعتقدنا
ان كل واحد من اجزاء الزمان مسبوق بجزء آخر كفى ذلك في حصول معنى القبلية والبعدية
يكون اليوم متأخرا عن الامس انه غير حاصل عند حصول الامس فاما لسم اذا لم

سلموا ان اول الحوادث شيئا اصلا لم يمكنكم ان تبينوا ان قبل اول الحوادث الى شيء
احتج يقول بان المعنى بحدوث هذا الشيء انه ما كان حاصلا عند حصول ذلك الشيء
ظاهر الفرق لانا نجيب عن الاول من وجهين الاول ان الاجزاء المفترضة في الزمان
اما ان يكون متساوية في الماهية او لا يكون فان كانت متساوية استحال ان يكون بعضها
لذاته متقدما على البعض والا لزم كون كل واحد منها متقدما على نفسه لان الاشياء المتساوية
في تمام الماهية متشاركة في جميع اللوازم واما ان لم يكن متساوية لزم تركب الزمان من الآنات
المتتالية لان انفصال كل واحد من الاشياء المختلفة بالماهية عن الآخر لا يكون الا بالفعل
بالقوة اللهم الا ان يقال ان كل واحد من تلك الاجزاء المنفصلة عن الجزء الآخر بالفعل
قابل للانقسام الوهمي لكن الكلام الذي ذكرناه يعود في الاجزاء الوهمية لذلك
الجزء الواحد فانها ان كانت متساوية في الماهية يستحيل ان يكون بعضها متقدما بالذات
على البعض وان كانت مختلفة لزم ان يكون انفصال بعضها عن البعض بالفعل وقد فرض
بالقوة هذا خلف الثاني سلمنا ان صحة كون بعض اجزاء الزمان سابقا على البعض لذاته
لكن هذا السابق الذي ذكرتموه عرفنا انه ليس كلما كان سابقا على الغير لذاته فانه
يصح ان يوجد معه بانه يصح في ذلك كالعلة مع المعلول ايضا الواحد مع الاثنين
وبانه لا يصح ذلك فيه كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فاذا عرفنا ان هذا النوع من التقدم
لا يتوقف تحققه على حصول زمان محيط واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال تقدم عدم
الحادث على وجوده واقع على هذا الطريق وحينئذ يبطل ما ذكرتموه بالكلية وعن
الثاني ايضا من وجهين الاول ان قولنا في اليوم انه متأخر عن الامس ليس معناه انه لم
يوجد معه لان اليوم ايضا لم يوجد مع الغد واليوم غير متأخر عن الغد بل المعنى بقولنا
اليوم متأخر عن الامس انه لم يوجد حين كان الامس حاضرا ولفظة كان مشعرة بحصول الامس
في زمان مضى وان اليوم ما حصل معه في ذلك الزمان وحينئذ يلزم ان يكون للزمان زمان
والثاني ان المعقول من تأخر اليوم عن الامس هو انه لم يوجد مع الامس لكن لا بد من البحث عن
ماهية هذه المعية ولا يجوز ان يكون المرجع بها الى ذاتيهما لما بينا ان المعية اضافة عارضة
لكل واحد منهما بالنسبة الى الآخر والعارض متأخر والمتأخر عن الشيء ليس عين ذلك الشيء
فاذن المعقول من قولنا اليوم ما حصل مع الامس انه ما حصل في الزمان الذي حصل فيه
الامس وحينئذ يعود التسلسل ولا دافع لهذه الاشكالات الا ان يقال القبلية والبعدية
والمعية لا يتوقف تحققها على وجود الزمان ومتى ثبت ذلك ظهر فساد حجتهم بالكلية

واعلم ان الالزام الذي اوردناه في تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض يمكن ايراده في كون
الزمان مع الحركة فانه يقال ان معية الزمان ليست بين الزمان والحركة لما بينا ان المعية
اضافة فيكون مغايرة ثم يعود البحث ومن هنا الزام آخر وهو ان الله تعالى سابق على العالم
ويستحيل ان يكون سبقه عليه بالزمان والا لزم كونه تعالى زمانيا والزمان عند الشيخ من
لواحق الحركة والتغير فيلزم كونه تعالى متحركا متغيرا وهو محال ولما ثبت ذلك ظهر انه
لا يلزم من حصول هذا النوع من التقدم حصول الزمان واما قوله في آخر هذا الفصل
وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير ليس يتألف من غير منقسمات
فالمراد منه بيان ان الجزء الذي يلحقه لذاته هذه القبليات والبعديات لا يجوز ان يكون
مؤلفا من امور غير منقسمة لان هذا الامر مطابق للحركة والحركة منقسمة على ما مر في النمط
الاول والمطابق للمنقسم منقسم لان كل ما يفرض منه شيء غير منقسم فالحركة الواقعة فيه منقسمة
فيكون احد نصفي الحركة سابقا على النصف الآخر فيكون ذلك الشيء منقسما وقد فرضناه
غير منقسم هذا خلف المسألة الثالثة في بيان ان الزمان هو مقدار الحركة فصل واحد
اشارة ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا فيما فيه قوة تغير حال ففيه
الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحرك اعني بتغير ومتغير لا سيما ما يمكن ان يتصل
ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون ابعد
وقبلا قد يكون اقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة
بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان التفسير لما ثبت ان كل حادث فهو
مسبوق بالزمان وثبت انه لا يجوز ان يكون الزمان مؤلفا من امور غير منقسمة اراد في هذا
الفصل ان يتكلم في ماهيته وان يبين انه مقدار الحركة لانه متى ثبت ذلك لزم من قدم الزمان قدم
الحركة ويلزم من قدم الحركة قدم الجسم وبيان ان الزمان هو مقدار الحركة مبني على امرين
احدهما ان الزمان مفتقر الى الحركة والمادة وثانيهما انه مقدار لها اما الاول فالدليل
عليه انا لما اثبتنا الزمان لانه لما كان عدم الحادث قبل وجوده وكانت هذه القبلية والبعدية
امورا وجودية لا جرم افتقرنا الى اثبات شيء يلحقه لذاته هذه القبليات والبعديات واذا
كان كذلك كان الذي هو قبل لذاته لا يبقى مع ما هو بعد لذاته ولذلك فان شيئا من اجزاء الزمان لا
يستقر ولا يبقى مع الجزء الآخر واذا كان كذلك كانت اجزاء الزمان متجددة متعينة وكل
متجدد فلا بد له من مادة اي لا بد من شيء يوجد فيه قوة ذلك التغير اي امكان وجود ذلك التغير
على ما سيأتي بيانه في الفصل الذي بعد هذا الفصل اي لا بد من شيء توجد فيه قوة وجود ذلك التغير

ثم ان حصول الزمان في المادة ليس الا بواسطة الحركة لان القبلية والبعدية لا تحصل الا
عند حصول التغير فان الشيء الواحد يستحيل ان يكون قبل نفسه وبعده فثبت ان الزمان
متعلق بالحركة والمادة ولما بطلت الاحتمالات المذكورة في الفصل السالف على ان الزمان يستحيل
ان يكون له بداية ونهاية وجب ان تكون الحركة الحاصلة ازلية وابدية وهذه
الحركة ليست الا الوضعية كما سيأتي في النمط السادس من حيث بين ان كل حركة مستقيمة
فهي منتهية الى سكون وانقطاع واما انه من مقولة الكم فلانه يحتمل لذاته التقدير
فان السنة الماضية والشهر الماضي كل واحد منهما قبل هذا اليوم لكن قبلية السنة
الماضية تمتد اطول من قبلية الشهر الماضي وكل ما كان كذلك كان كما فالزمان كم ثم
اما ان يكون كما منفصلا وهو باطل بما مر في الفصل السالف فانه لا يجوز ان يكون مؤلفا
من امور غير منقسمة والكم المنفصل مؤلف من الوحدات واما ان يكون كما متصلا وهو المطلوب
وحينئذ نقول في تعريف الزمان انه كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة المتقدم والمتأخر
اللذين لا يجتمعان فاما كونه كمية الحركة فقد ظهر واما قوله لا من جهة المسافة بل من جهة
كذا فلان الحركة تعرض لها التقدم والتأخر من وجهين احدهما لاجل المسافة وذلك
لان الحركة اذا ابتدأت من موضع الى موضع فالجزء الذي وقع من الحركة في الشبر الاول
من المسافة قبل الجزء الواقع منها في الشبر الثاني وهلم جرا على هذا الترتيب
فهذا النوع من القبلية والبعدية عرض لاجزاء الحركات بسبب تقدم بعض اجزاء المسافة
على البعض وثانيهما لا لاجل المسافة فان الجزء الواقع من الحركة في الساعة الاولى قبل
الجزء الواقع منها في الساعة الثانية وههنا اجزاء المسافة متقدم بعضها على
البعض واجزاء الزمان ايضا متقدم بعضها على البعض لكن الفرق ان الجزء المتقدم
من المسافة يوجد مع الجزء المتأخر واما الجزء المتقدم من الزمان فانه لا يوجد مع المتأخر
عنه واذا عرفت ذلك ظهر لك معنى قوله للزمان انه كمية الحركة لا من جهة المسافة
بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان فان الزمان له لا جزء هو المتقدم
والمتأخر اللذين لا يجتمعان فاذا عرفنا الزمان بهذا اللازم الظاهر البين كان
ذلك رسما جيدا واعلم ان لنا على قولهم الزمان من عوارض الحركة اشكالات
قوية ذكرناها في كتاب الملخص والله الموفق المسألة الرابعة في ان كل حادث
مسبوق بمادة وفيه فصل واحد اشارة كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان
امكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه

لانه غير ممكن في نفسه فكذلك انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه وانه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فمن اين ان هذا الامكان غير كون القادر قادرا عليه وليس شيئا معقولا في نفسه يكون وجوده لا في موضوع ثم هو اضافي فيفتقر الى موضوع والحادث يفتقر فوجوده وموضوع التفسير المقصود من هذا الفصل بيان ان كل حادث فله مادة سابقة عليه وبيانه ان كل حادث فقبل كان قبل حدوثه ممكن الوجود لانه لو لم يكن ممكنا لكان اما ان يكون ممتنعا او واجبا ومحال ان يكون ممتنعا لان الممتنع لذاته لا يصير ممكنا لذاته ولو جاز ذلك لارتفع الامان عن القضايا العقلية ولجاز ان ينقلب الممكن واجبا بالعكس ومحال ان يكون واجبا لذاته والا لكان موجودا ابدا لكن وجود هذا خلف ولما بطل القول بالامتناع الذاتي والوجوب الذاتي تعين القول بالامكان فيثبت ان كل حادث فهو قبل حدوثه ممكن الوجود ثم نقول الامكان اما ان يكون امرا وجوديا او عدميا لا جائز ان يكون عدميا لانه لا فرق بين قولنا ليس للشيء امكان وبين قولنا لا امكان عدمي اذ لو كان بينهما فرق لزم وقوع الفرق بين الامور العدمية وذلك محال لان التفرقة والامتياز لا يحصلان الا عند اختصاص كل واحد من تلك الامور المتمايزة بخاصية بها يمتاز عن الاخر ولا معنى للموجود الا ما يكون كذلك فيلزم انقلاب المعدوم موجودا وذلك محال اذا عرفت ان كل محدث مسبوق بالامكان وثبت ان الامكان امر ثبوتي فنقول هذا الامر الثبوتي اما ان يكون عبارة عن مجرد اقتدار القادر عليه واما ان لا يكون كذلك والاول باطل لانا نعلل صحة الاقتدار على الشيء بكونه ممكنا فانا نقول هذا الشيء ممكن فيصح ان يكون مقدورا فاذا عللنا صحة الاقتدار بالامكان وجب ان يكون الامكان المعلل مغايرا للمقدورية مغايرا لصحة اقتدار القادر عليه لان المعلل بالشيء مغاير له فذلك الشيء لا محالة فثبت ان الامكان امر ثبوتي غاير للمقدورية فهو اما ان يكون جوهرا قائما بنفسه او لا يكون والاول باطل لان الامكان حالة اضافية فلا يعقل كونه موجودا قائما بنفسه فاذن لا بد وان يكون صفة فلا بد لها من محل فاذن كل محدث فلا بد وان يوجد قبل وجوده شيء يحل فيه امكان وجوده وذلك الشيء هو مادة الشيء وهيولاه كالطين الذي يوجد فيه امكان حدوث الكوز ثم هذه المادة ان كانت حادثة كان الكلام فيها كالكلام في الاول ولزم التسلسل وان لم تكن حادثة كانت قديمة فثبت ان كل حادث فهو مسبوق بامكان وجوده وعلى مادة موصوفة بذلك الامكان وان تلك المادة قديمة ولقائل ان يقول لا نسلم ان كل محدث فهو مسبوق بالامكان قوله لانه قبل حدوثه

اما ان يكون واجبا او ممتنعا او ممكنا قلنا انه قبل حدوثه ليس شيئا معينا حتى يحكم عليه بانه اما هذا واما ذاك بل هو نفي محض وعدم صرف ليس له تعين ولا تميز وقولنا ليس له تعين وان كان فيه نوع مناقضة من حيث انا حكمنا عليه على التعيين بانه ليس له تعين ولكن ذلك لضرورة اللفظ وضيق العبارة واما في التحقيق فيعلم بالضرورة ان قبل حدوث الشيء ليس هناك امر معين متميز بل ليس الا النفي الصرف واذا كان كذلك كان القول بانه اما ان يكون واجبا او ممكنا او ممتنعا فاسدا لان الحكم يستدعي محكوما عليه فاذا لم يكن هناك محكوم عليه اصلا استحال الحكم وهذا الكلام متين لولا انه معارض بانا نصف الشيء قبل حدوثه بانه مقدور للقادر وانه ايضا في نفسه متميز عن العدم فلولا تميزه والا لما صح ذلك ولكن عين معارضة هذه المعارضة بالممتنع فانه متميز عن الممكن وذلك لا يستدعي كونه في نفسه شيئا ثابتا موصوفا بصفة فكذا هذا ثم لئن سلمنا ساعدنا على انه قبل الحدوث ممكن لكن لم قلتم ان الامكان صفة والذي يدل على انه لا يمكن ان يكون وصفا ثبوتيا امور الاول انه لو كان امرا ثبوتيا لكان اما ان يكون واجبا او ممكنا والاول باطل لانه وصف غير مستقل في نفسه فلا يكون واجبا لذاته ولانه لو كان واجبا لذاته دون الصفة مشروطة بوجود الموصوف وكان وجود الممكن شرطا لما هو موجود لذاته وما كان شرطا للشيء الواجب لذاته كان اولى بان يكون واجبا لذاته فيلزم ان يكون الممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف واما ان كان الامكان ممكنا لذاته لزم التسلسل لا يقال لم لا يجوز ان يكون كون الامكان ممكنا نفس ذاته فيسقط التسلسل لانا نقول هذا الاحتمال محال لان امكان الشيء وصف عارض لماهية الشيء بالنسبة الى وجوده والعارض متاخر والمتاخر مغاير فيكون الامكان ممكنا مغايرا لذاته لا محالة وحينئذ يعود الاشكال الثاني وهو ان الامكان لو كان وصفا ثبوتيا لكان اما ان يكون حالا فيه او في غيره ومحال ان يكون حالا فيه لان الشيء قبل حدوثه ليس موجودا والمعدوم لا يكون محلا للموجود ومحال ان يكون حالا في غيره لان صفة الشيء نعت له ونعت الشيء لا يكون حاصلا في غيره ولو عقل ذلك لعقل ان يكون الحركة حالة في محل ويكون الموصوف بها محل اخر وذلك محال الثالث وهو ان الامكان صفة اضافية عارضة لحقيقة الشيء بالنسبة الى وجوده وشرط وجود الاضافة وجود المضافين فلو كان الامكان وصفا ثبوتيا لكان شرط ثبوته ثبوت الماهية وثبوت الوجود فيلزم ان يكون وجود الممكن متقدما على امكانه

فلو كان بالتعين لتقدم مما بالذات هذا خلف واعلم ان صريح العقل يقضي بوجود الامكان في الخارج ولكنه يقضي بامكان الوجود في الخارج كما انه يقضي بامتناع وجود في الخارج لا بوجود الامتناع في الخارج والذي ذكروه من انه لا فرق بين عدم الامكان وبين امكان عدمي والا لزم وقوع التفرقة في العدميات فهو منقوض بالامتناع ولانا نعلم بالضرورة امتياز بعض العدميات عن البعض فان عدم السبب والشرط يقتضي عدم المسبب والمشروط وعدم المسبب والمشروط لا يقتضي عدم السبب والشرط ولولا التمايز في العدميات والا لما عقل ذلك ثم لئن سلمنا كون الامكان امرا وجوديا موجودا وانه يلزم افتقاره الى المادة ولكنه منقوض على اصولهم بالعقول المفارقة والنفوس الناطقة فانها ممكنة الوجود وامكانها غني عن الهيولى وكذا الهيولى ممكنة لذاتها ولا حاجة بها الى هيولى اخرى فكذى هنا لا يقال هذه الاشياء امكاناتها حاصلة فيها لانها ازلية واما الحوادث فانها معدومة قبل حدوثها فلا يمكن ان يكون امكاناتها حاصلة فيها لانا نقول لو كان الامر كما قلتموه لكانت امكاناتها مفتقرة اليها والشيء لا يتصف بصفة موجودة الا بعد دخوله في الوجود فيكون وجودها شرطا في اتصافها بها فلا تكون الامكانات التي اتصفت بها تلك الامكانات ليس كذلك بل بذواتها وما كان شرطا للامر اللازم للشيء لذاته كان اولى بان يكون لازما لذاته فيكون وجود هذه الاشياء لازما لذواتها من حيث هي هي فتكون واجبة فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف لا يقال انا لا ندعي ان الامكان اللازم لماهيات الممكنات مفتقر الى المادة بل نقول كل حادث فانه لم يصر اولى بالوجود لم يوجد لانه لو بقي على ما كان عليه قبل من الاستواء في الوجود والعدم كان وقوعه في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وانه محال فثبت انه لا يحدث الشيء الا اذا صار بحال كذلك اولى بالوجود ولن يصير اولى بالوجود الا اذا كان له مادة لانا نقول المقدمتان ممنوعتان ولسنا نسلم انه لا يدخل في الوجود الا اذا كان له مادة صار قبل ذلك اولى بالوجود والذي يحقق هذا الكلام ان هذه الاولوية اما ان تكون حاصلة عند حدوث الحادث او سابقة عليه فان كان الاول كان الكلام في حدوث تلك الاولوية كالكلام في الحادث الاول فيفضي الى علل ومعلولات لا نهاية لها دفعة واحدة وهو محال وان كان الثاني فهو محال لان حدوث الحادث اما ان يكون مفتقرا الى وجود تلك الاولوية فحيث يجب حصوله امعه لا سابقا عليه هذا خلف

او الى عدمها لكن عدمها كان حاصلا قبل ذلك بمدة مديدة فكان يجب حدوث الحادث قبل ان حدث بمدة مديدة هذا خلف ثم لئن وقعت المساعدة على انه لا بد من حدوث هذه الاولوية لكن لا نسلم ان حدوث الاولوية لا يحصل الا بالمادة فلئن عادوا الى ان هذه الاولوية صفة وجودية فافتقرت الى مادة عدنا بالكلام ايضا الى الوجوه المذكورة في بيان ان الامكان لا يجوز ان يكون وصفا ثبوتيا المسئلة الخامسة في ان كل ممكن محدث التفصيل والحد في سبق الشيء كون الشيء بعد وجوده كشيء مثل البعدية الزمانية والمكانية انما نحتاج الان من جملته الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكون في الزمان معا وذلك وجود اذا كان وجود هذا عن الشيء ووجود الاخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا والاخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الاخر فليس يتوسط هذا منه ومن ذلك الاخر في الوجود يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا ما على الاخر بهذا مثل ما يقول حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ولا نقول تحرك المفتاح فتحركت يدي او ثم تحركت يدي وان كان معا في الزمان فهذه بعدية في الذات ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخليا عن غيره فان لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي المطلوب النفس في هذا الفصل بيان الحدوث الذاتي للممكنات لكنه قبل الخوض فيه نبين حقيقة كون الشيء بعد غيره بعديه بالذات واعلم ان الشيء قد يكون بعد غيره بالزمان والمكان فهما مشهوران وقد يكون بعد غيره بالذات ومثل هذا البعد قد يكون وجوده مع القبل في زمان واحد ثم هذا على قسمين احدهما ان يكون القبل علة للبعد كحركة اليد فانها علة لحركة الكم والثاني ان لا يكون كذلك كالواحد فانه متقدم على الاثنين وان لم يكن علة له ولقائل ان يقول ان كان المراد بتقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه فذلك مسلم ولما العلة متقدمة على المعلول وعنينا بالمقدم المتأثر كان معنى الكلام ان المؤثر في الشيء مؤثر فيه فيكون مع المجهول معنى الموضوع واحد وذلك هذيان لا فائدة فيه وان كان المراد بالمقدم امرا وراء التأثير فلا بد من افادة تصور ذلك الامر اولا ثم اقامة الدلالة على التصديق به وحاصل كلام الشيخ في بيان هذا المقدم امران احدهما ان الشيء اذا كان علة للشيء فالذي ما وصل الى المعلول لا بعد وصوله الى العلة وموجود بها اما في جانب المعلول فليس كذلك وذلك يقتضي تقدم العلة على المعلول وثانيهما انه يقال في المشهور حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح وذلك يدل على التقدم واعلم ان الاول ضعيف جدا لان قولنا الوجود مر بالعلة ثم وصل الى المعلول وكلام مجازي لا محالة فان كان المراد منه ان ذات العلة مؤثرة في المعلول فهذا مسلم لكنا بينا ان ذلك لا يقتضي التقدم وان كان المراد منه شيئا اخر فلا بد من بيانه فان الرد

د القبول لا يكون على الاجعل المشهور والثاني ايضا ضعيف لانه تمسك بكلام اهل العرف وهو
دهل وسقيل من صحته فلسنا نسلم ان اهل العرف تصوروا من ذلك الا ان حركة اليد موثرة في
حركة المفتاح فان ادعيتم انهم ارادوا بهذه الصيغة امرا وراء التاثير فهو ممنوع ولا بد من
الدلالة له عليه ثم انه بعد تقرير التعدية بالذات شرع في بيان ان كل ممكن محدث اي كل ممكن
فان وجوده بعد عدمه بعدية بالذات لان الامر الذي يكون للشي من ذاته قبل ماله من غيره قبلية
بالذات لا بالزمان وكل ما كان موجودا بغيره فانه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود
لو انفرد وهذا الانقضي بتقدم كونه على كونه تقدما بالذات وهذا هو الحدوث الذاتي
ولقايل ان يقول بتقدم عدم الممكن على وجوده ليس العلية بل ان كان فلا بد فيه من وجه اخر والذي
اوردته في هذا الفصل انما هو بيان المتقدم بالعلية فاذن ما اوردته بل الشروع في المقصود
غير منتفع به فيه والذي ينتفع به فيه وهي القبلية الذاتية على سبيل العلية اثبته وما
ذكرته وكان الكلام مستندكا من هذا الوجه ثم ان بين ما عرف هذا المقام فيقول الحق
تنازع في ان ما للشي من ذاته قبل ماله من غيره قبلية بالذات لكن لا نسلم ان الممكن يستحق العدم
من ذاته فان الذي يستحق العدم من ذاته يكون ممتنعا لذاته والممكن لذاته لا يكون ممتنعا لذاته
بل الممكن يصدق عليه انه لا يستحق الوجود من ذاته لكنه لا يصدق عليه انه يستحق اللاوجود
من ذاته والفرق بين لا استحقاق الوجود وبين استحقاق اللاوجود ظاهر او اذا ظهر فساد
قولكم الممكن يستحق العدم من ذاته لم يمكنكم ان تبينوا ان عدمه قبل وجوده بالذات وقول
الشيخ انه لا يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد فيه مغالطة لانه اراد بالانفراد
اعتبار ذاته من حيث هي هي مع قطع النظر عن وجود علته ولا نسلم انه في هذه الحالة يستحق
العدم اذ لو كان كذلك لكان ممتنعا لا ممكنا وان اراد بالانفراد اعتبار ذاته مع عدم علته وجوده ففي
هذه الحالة لا شك انه يستحق العدم لكن لا لذاته بل لعدم علة وجوده فان علة عدم المعلول عدم
علة وجوده عندهم واذا كان وجود المعلول لاجل وجود العلة وعدمه لاجل عدمها كان كل
واحد منهما حاصلا للشي من غيره وعلى هذا التقدير لا تظهر للعدم تقدم اصلا على الوجود
واعلم انا اذا اردنا اصلاح هذه الحجة قلنا الممكن لذاته يقتضي ان لا يكون مستحقا للوجود
والعدم من ذاته فهذه اللااستحقاقية مستحقة لذاته فيكون لها تقدم على استحقاق الوجود
والعدم وحينئذ يحصل منه الحدوث الذاتي ولنرجع الى التفسير المتن واعلم ان من
اول الفصل الى قوله ثم لنت بعلم ان الشي الذي يكون للشي باعتبار ذاته في بيان ماهية التعدية الذاتية
ومنه الى اخر الفصل في بيان ان كل ممكن محدث بالذات فاما قوله للشي بعد الشي بكون

وعدم علته

في جوهر كثيرة مثل التعدية الزمانية والمكانية فمعناه ظاهر واما قوله وانما
يحتاج الان من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكون في الزمان معا
لما اذا كان وجود هذا عن اخر ووجود الاخر ليس عنه فاعلم ان معناه ان القبلية
الحاصلة بالزمان والمكان غير واجبة لان الذي وجد في الزمان المتقدم كان يصح حصوله
في الزمان المتاخر وبالعكس وكذلك القول في القبلية المكانية فاما القبلية الا الواجبة
فهي ان يكون وجوده مستفادا عن ذلك الشي هذا وهذا الكلام مشعر بان القبلية الواجبة
لا تتحقق الا في القبلية وفيه نظر كما بيناه او نحمل قوله وجود هذا عن اخر ووجود الاخر
ليس عنه لا على معنى القبلية بل على معنى اعم منهما بحيث تندرج فيه تقدم الواحد على
الاثنين واما قوله فما استحق هذا الوجود الا والاخر حصل له الوجود ووصل اليه
الحصول فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل
ذلك الا مارا على الاخر فاعلم ان المراد منه ان العلة متوسطة بين ذات المعلول
ووجوده واما المعلول فليس بمتوسط بين ذات العلة ووجودها واما قوله وهذا
مثل ما نقول حركت بيدي فتحرك المفتاح الى قوله فهذه بعدية في الذات فالمراد منه الحجة للثاني
واما قوله ثم انت تعلم ان الشي الذي يكون للشي باعتبار ذاته قبل حاله من غيره قبلية
بالذات فمعناه ظاهر وقوله وكل موجود من غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له
وجود لو انفرد بل عن غيره فاعلم ان معناه ظاهر وقد عرفت ما في هذه المقدمة من الاشكال
واما قوله فانه لا يكون له وجود بل ان يكون له وجود هو الحدوث الذاتي فمعناه انه يلزم
من المقدمتين المذكورتين ان اللاكون متقدم على الكون العدم متقدم على الوجود تقدما
بالذات وهو المطلوب المسئلة السادسة في ان العلة متى كانت مستجمعة جميع الامور
المعتبرة في عليتها فانه يستحيل تخلف المعلول عنها فصل واحد تنبيه وجود
المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي بها يكون علة من طبيعة او ارادة وغير
ذلك ايضا من امور يحتاج ان يكون من خارج لها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الالة
حاجة النجار الى القدوم والمادة حاجة النجار الى الخشب والمعاون حاجة النشار الى نشار
اخر او الوقت حاجة الادمي الى الصيف او الداعي حاجة الاكل الى الجوع او زوال المانع حاجة
الغسال الى زوال الدجن وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحال التي هي بها
علة بالفعل كانت ذاتها موجودة لا على تلك الحالة او لم تكن موجودة اصلا فاذا لم يكن شي
معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس بذاته علة توقف وجود المعلول على

ووجوده ... الحاصل [illegible]

وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود
المعلول وان لم توجد وجب عدمه وايهما فرض ابدا كان ما بازائه ابدا او وقتا ما كان وقتا ما
واذا جاز ان يكون شي متشابه الحال في كل شي وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدا فان لم
يسم هذا مفعولا بسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضايقة بعد ظهور المعنى التفسير
وجود المعلول مفتقر الى ان تحصل العلة مستجمعة جميع الامور التي لا بد في عليتها منها
وتلك الامور اما ان تكون صفات عائدة الى ذات العلة كحصول الطبيعة الموجبة والارادة
الجازمة وغيرهما واما ان تكون خارجة عن ذاتها وذكر من تلك الامور ها هنا ستة
اشيا احدها الالة مثل حاجة النجار اليها والثاني المادة مثل حاجة النجار الى الخشب والثالث
المعاون مثل حاجة النشار الى نشار اخر والرابع الوقت مثل حاجة الادمي لصيف الخامس حصول
الداعي مثل حاجة الاكل الى الجوع الذي هو شهوة الاكل والسادس زوال المانع مثل حاجة
الغسال الى زوال الدجن قال صاحب الصحاح الدجن الباس الغيم السما
وقد دجن يومنا يدجن دجنا ودجونا والدجن المطر الكثير وسحابة داجنة ولقايل
ان يقول انتم جعلتم زوال المانع جزءا من العلة من حيث انها علة بالفعل وذلك خطا لان زوال
المانع قيد عدمي والقيد العدمي لا يجوز ان يكون علة من الشي الموجود اذ لو جاز ان يكون العدم
جزءا من علة الوجود لجاز ايضا ان يكون علة مستقلة للوجود وفساد ذلك لا يخفى ثم قال
واما عدم المعلول فانه متعلق بان لا توجد العلة مع جميع الامور المعتبرة في عليتها الا شيا
من هذه الاحوال والشرايط محتاج ان كانت ذاته موجودة واما لان ذاته عدمت وحسب واذا
عرفت ذلك فنقول اذا وجدت ذات العلة مع كل الجهات المعتبرة في عليتها وجب حصول
المعلول معه وان لم توجد وجب عدمه واي القسمين فرض ابدا كان حال المعلول ايضا كذلك ابدا
وايهما فرض وقتا ما كان ما بازائه من المعلول ايضا كذلك فاذا فرضنا شيئا متشابه الحال في
جميع هذه الامور يمتنع التغير وله معلول وجب ان يجب ذلك المعلول عنه ابدا لان جميع الجهات
المعتبرة في عليته اذا كانت حاصلة بالفعل وهو يمتنع التغير وجب ان يجب المعلول عن العلة ولزم
لزم من دوام تلك العلة دوام ذلك المعلول ثم قال بعد ذلك فان لم تسم هذا المعلول مفعولا
لاجل انه لم يتقدمه عدم فلا مضايقة في الالفاظ بعد ظهور المعاني واعلم ان الغرض من هذا
الفصل التنبيه على الحجة التي لا يزال القائلون بالقدم يتمسكون بها ويعولون عليها
وهي ان الامور التي بها يصير موثرية الباري تعالى في العالم اما ان يكون باسرها ازلية او لا يكون
والثاني باطل اذ لو كان شي منها حادثا لافتقر حدوثه الى موثر والكلام في كونه موثرا في ذلك

الامر كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وهو محال فاذن كل الامور المعتبرة في موثرية
الله تعالى في العالم ازلي وايضا فمن الظاهر ان الموثر متى حصل مستجمعا جميع الامور
المعتبرة في الموثرية وجب ترتب الاثر عليه لانه ان جاز تخلف الاثر عنه كان صدور الاثر
من العلة المستجمعة لجميع تلك الامور المعتبرة في الموثرية ولا صدورها على السوا ولو كان
كذلك لما ترجح التقدير على الصدور الا لمرجح اخر فلم يكن جميع الامور المعتبرة في الموثرية
حاصلة بل حصول هذا الرابع وكنا فرضنا ان الامر كذلك هذا خلف واذا ثبتت
المقدمتان لزم من قدم الباري تعالى قدم افعاله تعالى فهذه الحجة بهذه الحجة ولقايل
ان يقول هذا الكلام انما يلزم في الموجب للذات اما الفاعل المختار فلا لاحتمال ان يقال
انه كان في الازل مريدا احداث العالم في وقت دون وقت فاذا قالوا فلم اراد احداثه في
ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده كان الكلام فيه طويلا وهو مذكور في سائر كتبنا
التي الاستقصا المسئلة السابعة في تفسير لفظة الابداع فصل واحد تنبيه
الابداع هو ان يكون من الشي وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او الة او زمان
وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط والابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث
التفسير هذا الفصل مشتمل على مطالب ثلثة احدها تفسير لفظة الابداع وهو ان
لا يتوقف صدور المعلول عن العلة على توسط الالة والزمان والمادة وثانيها ان الذي
استدعى عدم زمان فلا بد وان يكون مسبوقا بمادة وزمان وقد مر الكلام في ذلك
وثالثها ان الابداع اعلى رتبة من التكوين وهو مسئلة خطابية وانما ذكر هذه المسئلة ليبين ان
كون الباري تعالى فاعلا للعالم مع كونه ازليا اعلى واعلى مما اذا كان فاعلا له ولم يكن ازليا
المسئلة الثامنة في ان احد طرفي الممكن لا يترجح على الاخر الا لعلة وان حصوله واجب عند
حصول العلة فصل واحد تنبيه ولشادة كل شي لم يكن ثم كان فمن بين العقل ان ترجح احد
طرفي امكانه حتى صار اولى بالشي او بسبب وان كان قد يمكن العقل ان يهمل عن هذا البين ويفزع
الى ضروب من البيان وهذا الترجح والتخصيص عن ذلك الشي اما ان يقع ويعدم جميع السبب
او بعد لم يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب
الترجح جذعا ولا يتعين فالحق انه يجب عنه التفسير قال صاحب الصحاح قولهم والان في هذا
الامر جذع اذا اخذ فيه حديثا واعلم ان هذا الفصل مشتمل على مطلوبين احدهما ان الممكن لا يترجح
احد طرفيه على الاخر الا لمرجح وزعم كونها ضرورية غنية عن البرهان وثانيهما ان حصول المعلول
عند حصول العلة التامة واجب وهذه القضية برهانية فلا جرم سمي الفصل المشتمل عليهما

للاولوية

بالتنبيه والاشاره اما التنبيه فلاجل الاول واما الاشاره فلاجل الثاني واما ادعي الى هذا
المعلم مبين لان العالم لولم يكن صادرا عن الباري تعالى في الازل ثم صار صادرا عنه فلا بد لذلك
من علة اخرى فلا يكون الباري تعالى مستقلا بالموثريه في الازل فلا بد من سبب الاثر
واعلم ان في المقدمه الثانيه بحثا وسوال الشيخ قال المعلول حين ما صدر عن العله
اما ان يقال صدر عنه مع انه وجب صدوره عنه او ما وجب الاول هو المطلوب واما الثاني
فانه لا يقتضي ان يكون صدوره عنه ممكنا اولا وجه للامتناع وحينئذ يعود السؤال في مطلب سبب
الترجيح حدعا فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه قبل حصول هذا السبب كان الوجود والعدم بالنسبه
اليه على السواء فلا جرم لم يفتقر الى المرجح وبعد حصول هذا السبب صار الوجود اولى ولا يحتاج
من العدم وان لم ينته الى حد الوجوب فلاجل حصول هذه الاولويه استغنى عن السبب الجديد وكما
انه لم ينته الى حد الوجوب بقي في حد الامكان فيقول القول بهذه الاولويه باطل لانه
مع حصول هذه الاولويه لا شك في امكان صدور المعلول عنه وان كان لا صدوره عنه
محالا فهو القول بالوجوب ان لم يكن محالا كان الصدور واللاصدور مع حصول هذه الاولويه
ممكنين فلنفرضهما واقعين حتى يحصل المعلول تارة مع هذه الاولويه الحاصله ولا يحصل
اخرى فيكون اختصاص احد زماني حصول هذه الاولويه بحصول المعلول دون الزمان الاخر
ان كان لا لامر لم يكن الاولويه الحاصله اولا كافيه وان كان لا لامر كان اختصاص احد
الزمانين بالوقوع دون الزمان الاخر مع ان الاولويه بالنسبه اليهما على السواء ترجيحا لاحد
طرفي الممكن المتساويين على الاخر لا لمرجح وهو محال فظهر بهذا بطلان القول بهذه
الاولويه وثبت انه متى خرج عن حد التساوي فلا بد من الوصول الى الوجوب والله اعلم
المسئله التاسعه في ان الواحد حقا لا يصدر عنه الا المعلول الواحد فصار واحد
منه مفهوم ان عله ما لحست يجب عنها اكغير مفهوم ان عله ما لحست يجب عنها
ب واذا كان الواحد يجب عنه شيان فمن حيثين مختلفي المفهوم مختلفي الحقيقه
فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فيصير الى
حيثين من مقومات العله مختلفين اما للماهيه واما لانه موجود واما لتفريق وكان ما
يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقه للتفسير حتى نريد
الحجه ان مفهوم انه صدر عنه هذه العله هذا مغاير لمفهوم انه صدرت عنه ذات
فالمفهومان اما ان يكونا مقومين او لازمين او احدهما مقوم والاخر لازم فان كان الاول
كانت الحقيقه مركبه لا بسيطه وان كان الثاني فالكل لوازم معلولة فيكون مفهوم

انه صدر عنه هذا اللازم مغاير لمفهوم انه صدر عنه ذلك اللازم الاخر ويعود الكلام
الاول بعينه فيهما ويلزم اما التسلسل او الانتهاء الى جزء في الحقيقه فيعود التقسيم
وان كان الثالث لزم منه تركب الماهيه لان كل ما للماهيه جزء كانت ماهيته مركبه
ويلزم ايضا ان يكون المعلول لاحد الاول الجزء لا يكون معلولا فيكون المعلول سوى احدهما
لهما معا فهذه الحجه الاقوى في هذه المسئلة وقد سبق ضعفها في كتبنا من وجوه
كثيره ولنقتصر هاهنا على سكت فلسه فيقول ان مفهوم ان هذا الشي ليس بحجر
مغاير لمفهوم انه ليس بشجر فهذان المفهومان اما ان يكونا مقومين او لازمين او احدهما
مفهوم والاخر لازم وسوق التقسيم بعينه حتى يلزم ان يقال البسيط لا يسلب عنه الا شي
واحد وذلك معلوم الفساد بالضروره فلئن قالوا المفهومان انما اختلفا لتغاير
المسلبين لا لتغاير المسلوب عنه فيقول فلم لا يجوز ان يقال هاهنا ايضا المفهومان
انما اختلفا لتغاير النسبتين يعني نسبة العلة الى هذا المعلول والى ذلك وان كانت
العلة في نفسها بسيطه لهويته وايضا فالمفهوم من كون هذا الرجل جالسا غير المفهوم
من كونه قايما وسوق التقسيم المذكور حتى يلزم ان يكون الجالس غير القايم والمتكلم
غير الساكت بالذات وكذلك فالمفهوم من كون الجوهر قابلا للسواد غير المفهوم
من كونه قابلا للحركه وسوق التقسيم الى ان يلزم منه ان لا يتصل الشي الواحد الا بمعلول
واحد وذلك باطل بالاتفاق ولا عذر عن هذه الاشيا الا ان يقال تغاير المفهوم انما
حصل لاختلاف نسب القابل الى المقبولات فاما الذات التي عرضت لها تلك النسب فهي
واحده فيقول ايضا هاهنا لم لا يجوز ان يكون الامر واقعا على هذا الوجه والعجب من
الحكما كيف تعتقد نفوسهم في مثل هذا الاصل الذي فرعوا عليه شطرا من مباحثهم بهذه
الحجه الضعيفه والخيال الواهي المسئله العاشره في مذاهب اهل العالم في امكان
العالم وحدوثه لاوهام وتنبيهات قال قوم ان هذا الشي المحسوس موجود لذاته واجب
الوجود لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا
وتلوت قوله تعالى لا احب الافلين فان الهوى في حظيرة الامكان افول ما وقال اخرون
بل هذا الوجود المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلول
لكن صفته معلولة وهولاء فقد جعلوا في الوجود واجبين وانت تعرف استحالة ذلك
ومنهم من جعل وجوب الوجود لضد ين او لعدة اشيا وجعل غير ذلك من ذلك وهولاي
الحكم الذين ... ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم

انه لم يزل ولا وجود لشي عنه ثم ابتدا واراد وجود شي عنه ولولا هذا لكانت احوال متجدده
من اصناف شتى في الماضي لا نهاية لها موجوده بالفعل لان كل واحد منها وجد في
ان الكل وجد فيكون لما لا نهاية له امور متعاقبه كليه منحصره في الوجود قالوا
وذلك محال وان لم يكن كليته حاصره لاجزائها معا فانها في حكم ذلك وكيف
يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال يوصف بانه لا يكون الا بعد ما لا نهاية له فيكون
موقوفه على ما لا نهاية له فيقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد
تلك الاحوال وكيف يزداد ما لا نهاية له ومنهم من قال ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده
ومنهم من قال لم يمكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين وشي
اخر بل بالفاعل ولا يسال عن لم فهولاء هولاء وبازائهم قوم من القايلين بوحدانية الاول
يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاوليه له وانه ليس
يتميز في العدم الصريح حال اولى فيها ان لا يوجد شيا او بالاشيا ان لا يوجد عنه
اصلا وحال الخلاف فيها ولا يجوز ان يسنح اراده متجدده الا لداع ولا ان يسنح جزافا
وكذلك لا يجوز ان يسنح طبيعه او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف يسنح اراده لحدوث
وحال تجدد لحال تمهد له التجدد فيتجدد واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يحدث
شي واحده مستمره على نهج واحد وسواء جعلت التجدد لامر يتيسر او لامر يزايل مثلا
لحسن من الفعل وقتا سنح او معيق او غير ذلك كما اعدا ولنقض كان يكون له لو كان قد زال او
عائق ابتنى ذلك كان ... قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة
الخير والجود هو كون المعلول مسبوق العدم لا محاله فهذا الداعي ضعيف قد انكشف لذوي
الانصاف ضعفه على انه قايم في كل حال ليس في حال اولى بايجاب المسبوقيه من حال ولئنا
كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره وليس بناقض كونه دايم الوجود
بغيره كما نبهت عليه واما كون غير المتناهي كلا موجودا فهو توهم خطا فليس اذا صح على
كل واحد حكم صح على كل محصل والا لكان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان
يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على كل واحد
قالوا ولم تزل غير المتناهي من الاحوال التي يذكرونها معدوما لا شيا بعد شي
وغير المتناهي المعدوم قد يكون منه اكثر ... فلا يلزم ذلك كونه غير متناه في العدم
واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهايه له واحتياج شي منها الى ان
يقطع اليه ما لا نهايه له فهو قول كاذب فان معنى قولنا كذا يتوقف على كذا مقولا

لشيين وصفنا معا بالعدم والثاني لم يكن يصح وجود الاتيعد وجود المعدوم الاول وكذ
الاحتياج ثم لم يكن البته ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الاخير كان موقوفا على وجود
لا نهايه له او محتاجا الى ان يقطع اليه ما لا نهايه له بل اي وقت فرضت حدث منه
وبين الاخير اشيا متناهيه ففي جميع الاوقات هذه صفته لا سيما والخصم عندهم وكل
واحد واحد فان عممتم هذا التوقف وانه لم يوجد الابعد وجود اشيا كل واحد منها
في وقت لكنه يمكن ان يحصى عددها فذلك محال فهذا هو نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير
ممكن فكيف يكون مقدمه في ابطال نفسه اما ان يغتر بلفظها تغيبة الا ينبغه به المعنى
قالوا فصح اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى
الاوقات والاشيا الكاينه عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا الا باحوال
من اختلافات يلزم عندها منبعها التغير فهذه هي المذاهب اليك الاختيار
بعقلك دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا التفسير ان اهل العالم فرقتان
منهم من اثبت اكثر من واجب وجود واحد ومنهم من لم يقل الا بالواجب الوجود الواحد اما
الفريق الاول فقد تحزبوا الى ثلث فرق احدها الذين زعموا ان هذا العالم المحسوس
واجب لذاته على ما هو عليه من الشكل والمقدار والهيئه قال الشيخ لكنك اذا تذكرت
ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا احب
الافلين فان الهوى في حظيرة الامكان افول ما ويجب ان نذكر الدلاله هاهنا
على امكان العالم فنقول الدليل على ان هذا العالم ليس بواجب لذاته ان الجسم مركب
وكل مركب ممكن بيان الصغرى من ثلثة اوجه الاول الجسم مركب من الهيولى والصوره
على ما مر الثاني الاجسام متشاركه في الجسميه ومتباينه بخصوصياتها وما به
الاشتراك غير ما به الامتياز فخصوصيه كل واحد منها مركبه مما به الاشتراك وما به
الامتياز الثالث كل جسم فانه يفترض فيه اجزا حسيه بحسب الانقسامات بيان
الكبرى ان كل مركب فهو مفتقر الى كل واحد من اجزائه وجزؤه غيره فكل مركب
مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره ممكن بل يقال لم لا يجوز ان يقال الجسم وان
كان ممكنا لذاته لكنه واجب لوجوب اجزائه لانا نقول اما ان نعلو كل واحد
من اجزا الجسم بعضه بالبعض اما في الصوره والهيولى فقد مر الكلام فيه واما في
الاجزاء الخمسية الحجه الثانيه الاجسام فيها كثره وواجب الوجود ليس
الا الواحد الحجه الثالثه الاجسام ماهياتها مغايره لوجوداتها وكل ما كان كذلك

كان ممكنا الحجة الرابعة الاجسام مفتقرة الى الاعراض وكل ما افتقر الى الممكن
فهو ممكن الدلالة الحجة الخامسة وجود الاجسام زايد على ماهياتها وكل ما كان
كذلك فهو ممكن فهذا مجموع ما يدل على ان الاجسام ممكنة وقد عرفت ما في كل واحد
منها وعليه الفرقة الثانية زعموا ان العالم له ذات وصفات اما الذات فهي
الاجسام وهي واجبة لذواتها ومن قال الذات هي الهيولى التي هي محل الجسمية
وهي واجبة لذاتها واما الصفات وهي الشكل والمقدار والتحيز والحركة والسكون
وكل ذلك من الممكنات وهذه المقالة ايضا باطلة بالادلة المذكورة على فساد المقالة
الاولى الفرقة الثالثة زعموا ان هذا العالم ممكن الوجود بذاته وصفاته ولكن واجب
الوجود مع ذلك اكثر من الواحد ثم هؤلاء ايضا فرق فمنهم من اثبت الهين واجبين لذاتيهما
احدهما خير والاخر شرير ومنهم من قال خمسة اشيا واجبة لذواتها البارى
تعالى والنفس والهيولى والدهر والخلا وفساد هذه الاقاويل واشباهها انما يظهر
بالادلة المذكورة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون اكثر من الواحد فاما القايلون
بان واجب الوجود واحد فقد اختلفوا على فريقين فمنهم من قال انه تعالى لم يكن فاعلا في
الازل ثم صار فاعلا فيما لا يزال وهم المليون باسرهم ومنهم من قال انه تعالى كان في
الازل فاعلا لهذا العالم وهم اكثر الفلاسفة ثم ذكر الشيخ ههنا من ادلة القايلين
بان الحوادث الماضية بداية ثلثة اوجه احدها انه لو لم يكن للحوادث الماضية بداية لكانت
قد دخل ما لا نهاية له في الوجود وما لا يتناهى لا يكون محصورا وثانيها انه لو لم يكن
للحوادث الماضية اول لتوقف حدوث الحوادث اليومية ممتنعا ولما لم يكن كذلك
علمنا ان وقت الماضية متناهية وثالثها وهو ان كل وقت يحدث فانه
يزداد فيه عدد الحوادث الماضية وكلما يتطرق اليه الزيادة والنقصان فهو متناه
فالحوادث الماضية متناهية ثم ان الشيخ بعد ان فرغ من الدلالة على ان للحوادث
بداية ذكر اقوال القايلين بحدوث العالم في ان الله تعالى لم لم يقدم خلق العالم
على الوقت الذي خلقه فيه ولم يوخره فذكر من تلك الاقاويل ثلثة احدها قول المعتزلة
الذين يقولون ان العالم وجد حين كان الاصلح لوجوده وثانيها قول الكعبي وطايفة
اخرى انه لم يمكن وجوده الا حين وجد وهولاء لعلهم لا يقولون انه قبل حدوثه نفي
محض وعدم صرف وليس له تخصص ولا تميز فيستحيل الحكم عليه بالامكان والامتناع
ورابعها قول الكثير الفرق وهو انه لا يتعلق وجوده بعين وشى اخر الا بالفاعل ولا يسأل

عن لم وسائر سوان الله سبحانه وتعالى فاعل مختار والفاعل المختار يمكنه ترجيح احد مقدوريه
على الاخر بلا مرجح فان الهارب من السبع الضاري اذا عن له طريقان متساويان في جميع الامور
المعتبرة فانه لا يقف وان سلك احدهما بلا مرجح وكذا العطشان حال اذا خير بين قدحين
متساويين من كل الوجوه فانه يختار احدهما بلا مرجح وكذا الجايع المخير بين رغيفين
الى غير ذلك من الصور وهاهنا لا يخلو اما ان يمنع من امكان حصول التساوي وهو
مكابرة او نقا عند حصول التساوي لا يختار احدهما بلا اصلا حتى يموت جوعا وعطشا ويقتل
السبع وهو ايضا مكابرة ولما فرغ من شرح مقالة القايلين بالحدوث قال واما اهل
قوم من القايلين بوحدانيته الاول يقولون واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته
واحواله الاولية واعلم ان هذا هو العمدة الكبرى للقايلين بالقدم وهو ان يقال
كان واجب الوجود موثرا في العالم اما ان يكون ازليا او لا يكون فان كان فاما ان يجب ترتب الاثر
عليه او لا يجب فان لم يجب كان حصول الاثر مع تلك الاعتبارات ولا حصوله ممكنا والممكن
لا بد له موثر فالموثر مع كل الاعتبارات الكافية في الموثرية لا بد له من امر اخر فلا يكون
الاعتبارات الكافية كافية هذا خلف وان وجب ترتب الاثر عليه لزم من قدم الموثر
قدم جميع الامور المعتبرة في موثريته قدم الاثر واما القسم الثاني وهو ان يقال الامور
التي لاجلها اثر الله تعالى في العالم غير ازلية فهي حادثة والحادث لا بد من موثر والكلام فيها
كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وذلك التسلسل ان كان دفعة فهو محال على امر في النمط
الرابع وان كان كل واحد منها مسبوقا بالاخر لا الى اول لزم القول بحوادث لا اول لها والله اعلم
دخل في هذه الحجة الجواب عن قول من قال العالم انما حدث حين حدث لانه اصلح في ذلك الحين وعن
قول من قال انما كان كذلك لانه لم يكن ممكنا قبل ذلك لان اختصاص تجدد ذلك الاصلحية وذلك
الامكان بذلك الوقت دون ما قبل وما بعد لا بد له من سبب واما القول الثالث وهو كون
القادر كافيا في الترجيح فالشيخ منع في ابطاله بدعوى الضرورة في ان كل ممكن فلا بد له
من سبب والخصم ينازعون فيه في الصور المعدودة واعلم ان الجواب عن هذا الكلام
انه تعالى فاعل مختار فلا جرم انه تعالى اراد احداث العالم في الوقت المخصوص دون ما
قبله وما بعده فان قالوا ولم اراد على هذا الوجه دون ساير الوجوه فاعلم ان الثاني الجواب
عن ذلك وجوها ومعارضات استقصينا القول فيها في ساير كتبنا وقول الشيخ واجب
الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية فيه فايدة لان واجب الوجود بذاته
ليس واجب الوجود في جميع صفاته على الاطلاق لان من جملة صفاته الاضافات فانه تعالى تارة

يكون قبل وتارة يكون بعد وتارة يكون مع وهذه الصفات متبدلة فلا يمكن اطلاق القول بان
واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته بل انه واجب الوجود في جميع صفاته الاولية
واما الاضافات فانها لا تكون صفات اولية بل صفات ثانية عارضة للذات
بسبب الصفات الاول واما قوله وانه لا حالة منتظرة في العدم الصريح حال الاولى فيها
ان لا يوجب شيا او لا يوجب شيا ان لا يوجد عنه اصلا وحال الخلا منا فاعلم ان المراد منه
الرد على من قال انما حدث في ذلك الوقت لانه صار اصلح او لانه صار ممكنا وتقريره ان العدم
الصرف لا تفاوت فيه ولا اختلاف واذا كان كذلك استحال اختصاص ذلك الوقت
بحصول الامكان او الاصلحية فيه دون ساير الاوقات ثم انه يترتب على هذه المقدمات
ايضا انه يستحيل اختصاص الوقت المعين بارادة متجددة او طبيعة متجددة او زوال ما نع
او زوال امتناع وبالجملة فلما استحال وقوع الاختلاف في العدم الصرف استحال ان يختص
وقت منه بامر دون ساير الاوقات سواء كان المختص بذلك الوقت حدوث امر ما كان من امكان
او مصلحة او ارادة او طبيعة او زوال منع او امتناع او غيرها ولما فرغ من تقرير الدلالة
عاد الى الجواب عن ادلة خصومه ولهم نوعان من الادلة احدهما الوجوه الدالة على استحالة
حوادث لا بداية لها وهي الوجوه الثلثة التي قدم ذكرها وثانيهما ان على الحاجة
الى الفاعل الحدوث فقط فلو كان العالم قديما لاستحال اسناده الى الفاعل ثم ان
الشيخ اراد الجواب عن هذا النوع مراح له خصومه لما انه ذكر في اول هذا النمط
على هذه المقدمة من وجهين احدهما ما بينا في اول النمط من فساد قولنا علة الحاجة
الحدوث والثاني انا ان سلمنا ذلك لكنا لو قدرنا حدوث العالم بل ان حدث
بعد يوم او يومين لما خرج بذلك عن الحدوث ولما دخل لاجل ذلك في الازلية واذا كان
كذلك استحال تعليل اختصاصه بهذا الوقت بوجوب كونه مسبوقا بالعدم ثم شرع بعد
ذلك في الجواب عن تلك الادلة الثلثة فاجاب عن الحجة الاولى بانه لا يلزم من قولنا
كل واحد من الحوادث التي لا اول لها قد دخل في الوجود ان نقول ان مجموع تلك الحوادث
التي لا اول لها قد دخل في الوجود لانه ليس اذا صدق حكم على كل واحد من مجموع
صدق ذلك الحكم على ذلك المجموع فان كل واحد من معدودات الله تعالى يصح دخوله
في الوجود ولا يلزم من صدق هذه المقدمة صدق قولنا ان جميع معدودات الله تعالى يصح
دخولها في الوجود فان معدودات الله تعالى غير متناهية وما لا يتناهى لا يصح دخوله
في الوجود واجاب بعد ذلك عن الحجة المبنية على الزيادة والنقصان بان الحوادث

الغير المتناهية ابدا كانت معدومة لانه ابدا لا يكون الحاصل الموجود منها الا الواحد
واما المجموع فانه قط ما كان موجودا فاذن غير المتناهي كان معدوما ابدا والمعدوم
قد يتطرق اليه الزيادة والنقصان وتطرقهما اليه لا يقدح في كونه غير متناه كما قلنا
في الحوادث المستقبلة فانها بالاتفاق غير متناهية وفي الصحة الماضية فانه
لا بداية لها والان الانتقال من الامتناع الى الامكان وكذا معدودات الله تعالى
اكثر من معلوماته مع انه لا نهاية لكل واحد منهما وكذلك تضعيف الالف مرارا
لا نهاية لها اقل من تضعيف الالفين مرارا لا نهاية لها ثم اجاب عن الحجة الاخرى
وهي انه لو لم يكن للحوادث الماضية بداية لتوقف حصول الحادث اليومي على انقضاء ما لا
نهاية له فقال ما المعنى بهذا التوقف ان عنيت به انه قد كان فيما مضى وقت من الوقت
لم يدخل شي من الحوادث اليومية على ان تنتهي حدوث الحوادث من ذلك الوقت وتنقضي
فيما لا نهاية له لهذا التقدير ما لا نهاية له بهذا التقدير محال لكن ذلك انما يصح لو ثبت انه
دل تعضى فيما مضى وقت لم يكن شي من الحوادث فيه موجودا وان حدوث الحادث انما ابتدا
من ذلك الوقت وهذا هو عين المطلوب فاذن توقف صحة هذه الحجة على صحة
المطلوب بعينه وان عنيتم بالتوقف ان هذا الحادث اليومي انما حصل بعد انقضاء ما لا
نهاية له فلم قلتم ان ذلك محال فان النزاع ما وقع الا فيه ولما اجاب عن شبه الاثبات حدوث
عاد فقال فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون صانع الواجب الوجود يختلف النسب
الى الاوقات والاشيا الكاينة عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك لزوما داخلا في الاماكن
من احوالات يلزم عندها فيتبعها التغير ومعناه ان الاشيا الصادرة عن البارى
تعالى يجب ان تكون صادرة عنه ابدا وان لا يقع التغير في نسبة ذاته تعالى الى آثاره وافعاله
تعالى الا ما قل من احوالات يلزم عندها فيتبعها التغير والمراد تغير الاجسام الفلكية
في اوضاعها والاجسام العنصرية في صورها وكيفياتها واما قوله ولذلك الاحتياط
بتعلق دون هوال بعد ان جعل واجب الوجود واحدا فاعلم انه كان الغرض منه
الامر بالتصلب في مسلة التوحيد فهو حيد ولكنه يكون كلاما اجنبيا عن مسلة القدم
والحدوث وان كان الغرض منه ايضا انها من المعلقة التي منها تظهر الحق في مسلة القدم
والحدوث فهو ضعيف لان القول بوحدة واجب الوجود مما لا اثر له في ذلك اصلا لان
القايلين بالقدم يقولون بتت استناد الممكنات باسرها الى الواجب بل انه سوا كان
الواجب واحدا او اكثر لزم من كونه واجبا دوام آثاره وافعاله واما القايلون بالحدوث

فلا يتعلق شي منها لتتميم التوحيد والتنزيه فيثبت انه لا تعلق لمسئلة القدم والحدوث بمسئلة
التوحيد وبالله التوفيق **النمط** السادس في الغايات ومباديها وفي العلل ترتيب
التفسير قال رضي الله عنه غاية الشي ما اليه يتحرك ومنتهى ما يصل اليه ويقف واما المبدا
فهو الموثر واعلم ان فصول هذا النمط على كثرتها محصورة في ثلاث مسايل
اولها القول في ان كل من يفعل بالقصد والارادة فهو مستكمل وثانيها الطرق الدالة
على اثبات العقول المجردة وثالثها بيان كيفية ترتيب الموجودات **المسئلة** الاولى
في ان كل من فعل بالارادة والقصد فانه لابد وان يكون مستكملا واعلم انه انما تكلم في هذه
المسئلة اولا لانها تمام لما قبلها واساس لما بعدها اما ان المسئلة التي قبلها هي مسئلة حدوث
العالم وقدمه وهذه المسئلة تقدير صحتها توجب القول بالقدم لانه اذا ثبت ان الفاعل
بالقصد مستكمل وثبت انه يستحيل ان يكون الله تعالى مستكملا وجب القطع بانه غير فاعل
بالقصد واذا كان كذلك كان موجبا بالذات وحينئذ لزم القطع بقدم العالم وثانيهما انه
لما استدل على القدم في المسئلة التي قبل هذه المسئلة بان الفاعل لما كان في الازل مستجمعا
لجميع الجهات المعتبرة في الفاعلية وجب ان يكون فاعلا في الازل والقايلون بالحدوث لا يدفعون
هذا الكلام الا بانه تعالى فاعل بالاختيار والقصد وذلك لا يوجب قدم الفاعل لاحتمال
ان يقال انه تعالى كان في الازل مريدا لخلق العالم في الوقت الذي خلقه فيه فهذا هو الحد
الذي عليه التعويل ثم انه لما ابطل كونه تعالى فاعلا بالقصد والاختيار اندفع هذا العذر
وتم كلامه واما انه اساس لما بعدها فلانه انما تكلم بعد هذه المسئلة في ان
حركات الافلاك شوقية تشبهية وهذا انما يمكن القطع به لو ثبت انه لا يجوز ان يكون حركتها
لاجل العناية بالسافلات فمتى ثبت ان كل فاعل بالقصد فهو مستكمل بفعله فلو كان
غرض الفلك من الحركة انتفاع السافلات لكان الفلك مستكملا بالسافلات وكان
الشريف مستكملا بالخسيس وذلك محال فثبت ان هذه المسئلة تمام لما قبلها واساس لما
بعدها فلا جرم وجب ان يتكلم فيها اولا اهتماما ولنشرع الان في تفسير الفصول المذكورة
لتحقيق هذه المسئلة وهي سبعة فصول **تنبيه** اتعرف ما الغني الغني التام هو الذي
يكون غير متعلق بشي خارج عنه في امور ثلثة في ذاته وفي هيئات متمكنة من ذاته وفي
هيئات كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شي اخر خارج عنه حتى يتم به ذاته او حال متمكنة
من ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال لها اضافة ما كالعلم او عالمية او قدرة او قادرية
فهو فقير محتاج الى كسب **التفسير** المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغني وهو الذي

لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شي من صفاته الحقيقية سواء كانت تلك الصفة عرية عن
الاضافة كاللون والشكل او كانت ذات اضافة كالعلم والقدرة **واعلم** ان الشيخ اعتبر في
تحقق الاستغنا مجموع امور ثلثة احدها ان لا يتوقف ذاته على الغير وثانيها ان لا يتوقف
على الغير صفاته العارية عن الاضافة وثالثها ان لا يتوقف على الغير صفاته التي هي
مجردة الاضافات على الغير لان الاضافات تتوقف وجودها على المضافين ككون الله تعالى
مبدا للعالم فالمبدا والاضافتان معا وهما متاخران عن وجود المضافين واما قوله بعد ذلك
فمن افتقر في شي من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسب فاعلم ان هذا الكلام
خارج على قانون الخطابة فانه لا معنى للفقير المحتاج الى الكسب الا افتقاره في احد الثلثة
المذكورة الى الغير وحينئذ يصير معنى الكلام انه لو افتقر في شي من هذه الثلثة الى
الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فايدة فيه وان كان يريد بالفقر
والاحتياج الى الكسب شيئا اخر وراء ذلك فلابد من افادة تصوره ثم اقامة الحجة على التصديق
تنبيه اعلم ان الشي الذي انما يحسن منه ان يكون عنه شي اخر ويكون ذلك اولى به من
ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو اولى به والحسن به حاصلا فهو مسلوب كمال يفتقر
فيه الى كسب **التفسير** الغرض منه ابطال قول من قال ان الله تعالى انما خلق العالم لان الاحسان
اولى من تركه واحتج على ابطاله بانه اذا كان ذلك الفعل اولى به من ان لا يفعله فلو
لم يفعله لم يحصل له ما هو الاولى فهو على هذا التقدير قد استفاد بذلك الفعل تلك
الاولوية فكان يصير في ذاته محتاجا الى الكسب **ولقايل** ان يقول ان عنيت بكونه فقيرا
محتاجا الى الكسب انه لما فعل هذا الفعل فقد حصلت له الاولوية ولو لم يفعله لم يحصل
فحينئذ يصير المقدم والتالي شيا واحدا ويكون المعنى انه لو فعل لاجل ان يحصل له تلك
الاولوية لكان فاعلا لاجل ان يحصل له تلك الاولوية وان عنيت به شيا اخر فلابد من بيانه
لنتمكن ان نتكلم عليه بالرد والقبول **تنبيه** مما يقبح ان يقال ان الامور العالية
تحاول ان تفعل شيئا لما تحتها لان ذلك احسن بها وليكون فعاله للجميل وان ذلك من المحاسن
والامور اللايقة بالاشيا الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شي وان لفعله لمية
التفسير هذا الفصل مشتمل على ذكر اشياء اللازمة من الحجة التي قررناها
فيما تقدم وهي الرد على من يقول ان الله تعالى يفعل الفعل المخصوص ليستحق المدح والثنا
بفعله او لئلا يستحق الذم وان الافلاك انما تتحرك لاجل العناية بالسافلات
تنبيه اتعرف ما الملك الملك الحق هو الغني مطلقا ولا يستغني عنه شي في شي

وله ذات كل شي لان منه انما منه ذاته فكل شي غيره فهو له مملوك وليس له الى شي فقر
التفسير الغرض منه ذكر ماهية الملك ويعتبر فيها امران احدهما سلبي وهو ان
يكون غنيا مطلقا عن كل ما عداه وثانيهما اضافي وهو ان يفتقر اليه كل ما عداه اما
بواسطة او بغير واسطة **تنبيه** اتعرف ما الجود الجود افادة ما ينبغي لا لعوض فلعل
من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد
وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثنا والمدح والتخلص من المذمة والتوصل
الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو
مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذي تفيض منه الفوايد لا لشوق منه وطلب قصدي
لشي يعود اليه **واعلم** ان الذي يفعل شيا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما
يفيده من فعله متخلص **التفسير** الغرض منه بيان ماهية الجود وحده انه افادة ما ينبغي
لا لعوض وهذا فيه قيود ثلثة احدها الافادة فان من لم يفد شيا لا يكون جوادا وثانيها
ان يكون المفاد مما ينبغي افادته فان من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد **واعلم**
ان لفظة ينبغي لفظة مجملة فانه يراد بها تارة الحسن العقلي كما يقال العلم مما ينبغي والجهل
مما لا ينبغي لكن الحكما لا يقولون بالحسن والقبح العقليين وقد يراد بها الاذن الشرعي كما يقال
النكاح مما ينبغي والسفاح مما لا ينبغي اي النكاح ماذون فيه شرعا والسفاح ممنوع
عنه شرعا وهذا التفسير ايضا لا يليق بالحكما وليس لهذه اللفظة معنى ملخص سوى
هذين المعنيين فظهر ما في الاجمال من هذه اللفظة وثالثها ان لا يكون الافادة لعوض فان
من يهب ليستعيض معامل سواء كان العوض عينا او ثنا او مدحا او تخلصا عن الذم او
يكون فاعلا للاليق الاحسن ثم انه لما مهد هذه القاعدة قال فالجواد الحق هو الذي
تفيض منه الفوايد لا لشوق منه وطلب قصدي يعود اليه ثم اعاد الكلام الذي ذكره
في الفصل الثاني من هذا النمط فقال واعلم ان الذي يفعل شيا لو لم يفعله قبح به او لم
يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص ومعناه ظاهر **ولقايل** ان يقول القصد الى
ايصال الفايدة الى الغير لو لم يكن معتبرا في الجود وجب ان يقال الحجارة اذا سقطت من السقف
ووقعت على راس عدو انسان ومات ذلك العدو ان يكون الحجارة جوادا مطلقا لانه حصل منها
ما ينبغي لا لعوض فان التزم كون الحجارة جوادا مطلقا وقال هذا هو الحق وان كان شنيعا في
المشهور فنقول **الذي** عولت عليه ايضا ليس حجة برهانية بل كلام اقناعي خطابي فان غاية
كلامك ان كل ما كان غرضه من الافادة ان يكون فاعلا للاولى كان غرضه من الافادة تخليصه

عن الذم وهذا ضعيف لانه يقال ان عنيت بكونه يخلص نفسه عن الذم ان غرضه من فعله
ان لا يصير مستحقا للذم مع علمه بانه لو لم يفعله لا يستحق الذم فلم قلت بان هذا ايجاد
وهل هذا الا الزام الشي على نفسه وان عنيت به معنى اخر فبينه لنتكلم عليه وظاهر ان
الحجة التي ذكرها لا تصبر على السبك والنظر الحق لكنها حجة اقناعية واذا كان
كذلك كانت الحجة التي ذكرناها ايضا صالحة لمعارضتها **اشارة** والعالي
لا يكون طالبا امرا لاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا منه مجرى الغرض فان ما هو غرض يتقدم
في الاختيار من نقيضه ويكون عند المختار انه اولى واوجب حتى انه يصح ان يقال
فيه انه اولى في نفسه واحسن ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن
غرضا فاذن الجواد والملك الحق لا غرض له في السافل **التفسير** الغرض من هذا
الفصل الجواب عن سوال يذكر على الحجة المذكورة وهو ان الفقر والحاجة انما يلزم لو
قصد الله تعالى الى ايجاد شي لغرض عايد اليه فاما لو قصد بالايجاد والتكوين لغرض
عايد الى الغير لم يلزم الفقر والحاجة **والجواب** عنه ان الذي هو اولى للغير اذا لم
يكن فعله اولى به لذلك الفاعل لم يصلح ان يكون غرضا للفاعل فالفاعل الذي يفعل فعلا
لغرض غيره لابد وان يكون له في تحصيل ذلك الغرض غرض عايد اليه وحينئذ يعود الالزام المذكور
تنبيه كل دايم حركة بالارادة فهو متوقع احد الاغراض المذكورة الراجعة اليه
حتى يكون متفضلا او مستحقا للمدح فما جاعر ذلك فعله اهل عن الحركة والارادة
التفسير لما اقام الدلالة على ان كل من قصد الى فعل فانه لابد وان يكون له فيه غرض
سواء كان ذلك الفاعل متحركا او لم يكن فمما استحال ان يكون له غرض استحال ان يكون
فاعلا بالارادة لان استثنا نقيض التالي ينتج لا محالة نقيض المقدم **وهم**
وتنبيه اعلم انما يقال ان فعل الخير واجب حسن في نفسه شي لا مدخل له في ان يختاره
الغني الا ان يكون الاتيان بذلك الحسن يزينه ويمجده ويزكيه ويكون تركه ينقص منه
ويثلمه وكل هذا ضد الغني **التفسير** تقرير هذا السوال ان يقال لم لا يجوز
ان يقال المريد لهذا الايجاد ذلك الشي لا لغرض عايد اليه ولا لغرض عايد الى غيره
بل لان ذلك الشي في نفسه على صفة لاجلها يجب على الحكيم ايجاده **والجواب**
هب ان ذلك الفعل في نفسه كذلك لكنه حال لو اتى به الفاعل المختار لكان فاعلا
للاحسن والاليق ولو لم يات به لم يكن كذلك فحينئذ يكون الفاعل مستفيدا بفعله
كمالا ودفع نقص وحينئذ يعود الالزام **اشارة** لا تجد مخلصا ان طلبت الا ان تقول

الا ان مثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقوعه الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام
على ترتيبه في تفاصيله معقولا مرضيا فانه هو العناية وهذه جملة يهتدي سبيل
تفصيلها المفسر لما بين انه لا يجوز ان يقال الله تعالى خلق الخلق ليستفيد به
احتاج الى تفسير عنايته تعالى بالمخلوقات فذكر في تفسيرها ان الله تعالى عالم
بان الاحسن الاكمل في كل نوع اي شيء هو وان علمه بذلك سبب لحصول ذلك المعلوم فعلمه
بذلك مع صدوره منه هو العناية وهاهنا اخر الفصول المذكورة في كراسة ان كل فاعل
بالقصد والاختيار فهو مستكمل بفعله واما وجه نظم هذه الفصول فيشبه ان يقال ها هنا
بالاول لو كان المبادي تعالى فاعلا بالقصد والاختيار لما كان ملكا ولما كان جوادا والثاني
فالمقدم ايضا باطل واعلم ان الشرطية لا يمكن تصحيحها الا بعد تفسير الغني والملك والجود
اما الغني فهو الذي لا يفتقر في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية الى غيره البتة واما
الملك فهو الذي يستغني عن كل ما عداه ويفتقر اليه كل ما عداه واما الجواد فهو الذي يفيد
ما ينبغي لا لعوض سواء كان العوض عينا او ثناء ومدحا او استحقاق الحمد وتخلصا من الذم
واذا عرفت تفسير هذه الالفاظ فنقول الدليل على صحة الشرطية ان كل من يفعل فعلا
بالقصد والارادة فلا بد وان يكون ذلك الفعل اولى به في اعتقاده من تركه لانه لو كان الفعل
والترك بالنسبة اليه في اعتقاده على السواء استحال منه ترجيح احد الطرفين على الاخر وكل
من كان الفعل اولى به من الترك فانه يطلب بالفعل استفادة تلك الاولوية وتحصيلها فثبت ان
كل فاعل بالقصد فانه لا بد وان يكون مستكملا بذلك الفعل وحينئذ لا يكون غنيا مطلقا لانه
مفتقر في حصول ذلك الكمال الى غيره ولم يكن ملكا ايضا لان الملك مفسر بمجموع امرين احدهما الغنى
فعند فقدان احد القيدين وهو الغنى يستحيل ان يكون ملكا ولم يكن ايضا جوادا لان من شرط الجود
عدم العوض وهو اعني العوض مطلوب فيه وهو تحصيل ذلك الكمال فثبت انه لو كان فاعلا بالارادة
لما كان غنيا ولا ملكا ولا جوادا لكن التوالي ظاهرة الفساد بالاتفاق فالمقدم مثلها
لا يقال لم لا يجوز ان يقال الفاعل بالارادة انما يفعل ذلك الشيء لانه في نفسه حسن وواجب لا لانه
يستفيد به كمالا ولا نفعا او يقال انما فعله لنفع عائد الى الغير لانا نقول الانسان بذلك
الحسن ينزهه ويحمد وعدم الاتيان به يوقعه في استحقاق الذم وحينئذ يعود الاشكال ولما
ثبت ان كل فاعل بالارادة فانه مستكمل بفعله ثبت انه لا يجوز ان يفعل العالي لاجل السافل شيئا
والا لكان العالي مستكملا بالسافل فيكون الشريف مستكملا بالخسيس وهو محال ولما ثبت انه لا يجوز
ان يكون الله تعالى فاعلا بالارادة والاتفاق حاصل على عناية الله تعالى بالعالم وجب تفسير العناية

بما لا يبطل ذلك فوجب تفسيرها بعلم الله تعالى بالوجه الاحسن من الوجوه الممكنة على ما مر
تمام تقريره وهذا نظم هذه الكلمات واعلم ان الحجة بعد تقريرها وتمهيدها خطابية
لانه يقال ما المعنى بانه يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا ان عنيت به انه متى فعل ما وجب
عليه لم يكن مستحقا للذم ومتى لم يفعله كان مستحقا للذم فلم قلتم ان ذلك محال وهل
هذا الا الزام الشيء على نفسه ولم لا يجوز ان يكون الله تعالى يستفيد بتحصيل هذه الاولوية
لنفسه اي في تلك المزية بالفعل فان النزاع ما وقع الا فيه وان عنيتم به معنى اخر فاذكروه فلا بد
من بيانه وظهر ان الحجة غير برهانية ولكنها خطابية من باب الطامات وبالله التوفيق
المسئلة الثانية في الطرق الدالة على وجود العقول المفارقة وهي اربعة طرق
قال رضي الله عنه المراد بالعقل موجود ليس بجسم ولا حال في الجسم ولا يكون له تعلق بشيء
من الاجسام بالتدبير بل يكون جميع كمالاته الممكنة له حاصلة بالفعل الطريقة الاولى
التمسك بكون حركات الافلاك شوقية وشبهية وتمام تقرير هذه الطريقة مذكور في فصول
خمسة مسئلة قد تبين لك ان الحركات السماوية قد تتعلق بارادة ما كلية وبارادة
جزئية ونعلم ان المبدأ للارادة الكلية المطلقة الاولى يجب ان يكون اما عقلية مفارقة
فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يصحبها قوة وكانت الارادة مما يشبه العناية الملكية
وانت تعلم ان المراد الكلي ليس مما يتحدد ويتصرم على انقطاع او على اتصال بل اما ان
يكون بحصول الطبيعة او معدوما والامور الدائمة لا يجوز ان يقال لم يزل شيء منها
مفقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يقال لم يزل حاصلا وهو مطلوب بل كما لا يقال حاضرة
حقيقة ليس حركته ولا طبيعته او تخيليته وليس نسبة مثال ما ذكرنا الى الاجسام السماوية
نسبة نفوسنا الى اجسامنا في ان تحصل منها حيوان واحد كما علمت حالنا الا ان نفس الواحد
منا مرتبطة ببدنه من حيث تتميمه لمطالب مبادي الكمال منه ولولا هذا لكان جوهرا مشابها
واما نفس السماء فهو صاحب الارادة الجزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها النيل ضربا
من الاستكمال وفيه سر التفسير قد سبق في النمط الثالث ان الحركة السماوية
متعلقة بارادة كلية وبارادة جزئية وعرفت ان صاحب الارادة الكلية لا بد وان
يكون جوهرا غير جسم ولا حال في الجسم من الظاهر ان الجوهر الذي يكون كذلك اما ان
يكون جميع الكمالات اللائقة به حاصلة بالفعل له فيكون عقلا محضا واما ان لا يكون
فيكون نفسا فنقول لا يجوز ان يكون المبدأ المحرك للفلك بالارادة الكلية عقلا محضا
لوجهين الاول ان المراد بالارادة العقلية لا بد وان يكون باقيا مستمرا على حالة واحدة

اما على العدم او على الوجود وما كان كذلك استحال ان يقال انه حصل بعضها دون البعض وتقديره
ان يكون الكل حاصلا استحال ان يكون مطلوب التحصيل لكن الارادة التي تقتضي الحركة
الفلكية طالبة لتحصيل ما ليس بحاصل فاذن الارادة الكلية التي تقتضي هذه الحركة
ليست ارادة عقلية صرفة الثاني هو ان نسبة العقل المجرد الى جرم الفلك ليست
كنسبة نفوسنا الى ابداننا في انه يحصل منهما حيوان واحد وذلك لان العقل لما كان
منقطع العلائق عن جسم الفلك كانا موجودين متباينين لا تعلق لاحدهما بالاخر فلو لم تكن للحركة
الفلكية مبدأ ارادي سوى هذا العقل لما كان الفلك حيوانا متحركا بالارادة وقد
دللنا على انه كذلك هذا خلف بخلاف نفوسنا مع ابداننا فانها وان كانت غير حالة في ابداننا
لكنها مستكملة بها والجرم حصل منهما حيوان واحد ولما ثبت ان المحرك للسماء لا يجوز ان
يكون ارادة عقلية صرفة ثبت انها ارادة نفسانية ثم ان تلك النفس يحتمل ان يكون صاحب
ارادة جزئية وان يكون صاحبه ارادة كلية قوله وفيه سر وذلك السر هو ان الفلك لما
معا اي للفلك نفس ناطقة مفارقة ونفس اخرى نسبتها الى جرم الفلك نسبة النفس الخيالية
التي لنا الى ابداننا اشارة وتنبيه ولا يمكن ان يقال ان محركها للسماء الداعي شهواني او غضبي
بل يجب ان يكون لشبه تحركها ما عن عقلنا العملي ولا بد وان يكون لمعشوق ومختار اما النيل
ذاته وحالة او النيل ما يشبههما ولو كان الاول لوقف اذا نيل او طلب المحال وكذلك لو كان الطلب
لنيل الشبه من حيث يستقر فهو لنيل شيء لا يستقر ولا ينال بكماله الاعلى تعالى نسبة المنقطع
بالدائم وكذلك اذا كان المستمر بالعدد ويستبقي نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد فيه مما
بالقوة ولكون له خروج بالفعل لا محالة ولنوعه او لصنعه حفظ التعاقب فيكون المتشوق
شبيهها ما بالامور التي بالفعل من حيث براءتها عن القوة وانبعاثه الخير الفائض منه
تشبه بالعالي لا من حيث هو افاضته على السافل ومبدأ ذلك احوال منه الوضع الى
هيئات فاضلة وانما تحرى ما بالقوة فيها فيخرج الى الفعل بما يمكن من التعاقب التفسير
لما بين ان مبدأ الحركة الفلكية ارادة نفسانية لا عقلية شرع في هذا الفصل في بيان
الغرض من تلك الحركة فقال لا يجوز ان يكون محركها للسماء الداعي شهواني او غضبي
واعلم ان الدلالة على ذلك من وجهين الاول ان المشتهى هو الذي يكون ملائما
لصاحب الشهوة اي يكون سببا لكمال حاله والمغضوب عنه هو الذي يكون منافرا لكماله
سالبا لبعضه وكل هذه الاشياء انما يعقل في جوهر يصح عليه الزيادة والنقصان
ولما كان ذلك محالا على الفلك ولا سيما الفلك المحدد استحال ان يكون حركته للشهوة والغضب

الثاني وهو ان المشتهى والمغضوب منه اما ان يكون ممكن الحصول او لا يكون فان كان الاول لزم
وقوف الفلك عند حصوله لوجوب زوال المعلول عند زوال علته وان كان الثاني استحال
استمرار ذلك الطلب لان طلب المحال جهل وبتقدير العلم بكونه محالا لا يبقى للطلب وجود المحال
المذكور واما قوله بل يجب ان يكون لشبه تحركها ما عن عقلنا العملي فاعلم انه انما يلزم
فيما ذا التقسيم الى وبين صحة هذا التقسيم لو ثبت الحصر لكنه لم يذكره في بيان الحصر شبهة
فضلا عن حجة واما قوله ولا بد ان يكون لمعشوق ومختار فاعلم ان هذا ايضا افتقار
الى الدعوى فلم قال بان كون الفلك مريدا للحركة لا بد وان يكون بها لعشقه على شيء اخر
لم لا يجوز ان يقال الحركة في نفسها كمال والكمال مطلوب لذاته والنقصان مهروب عنه لذاته
لا جرم كانت الحركة مطلوبة لذاتها واما قوله اما النيل ذاته وحالة او النيل ما
يشبههما ولو كان الاول لوقف اذا نيل او طلب المحال وكذلك لو كان للطلب نيل الشبه من
حيث هو مستقر فاعلم ان لفظة النيل ههنا مجازية والذي يمكن تحصيله منها الان
ان المطلوب للفلك اما ان يكون هو ان يجعل ذاته مثل ذات ذلك المعشوق او يحصل لنفسه
صفة من صفاته والاول باطل لان صيرورته مثل ذلك المعشوق ان كان ممكنا لزم سكونه
عند حصول ذلك الغرض وان لم يكن ممكنا كان طالبا للمحال وهو محال ولقائل ان يقول لم
لا يجوز ان يكون طالبا للمحال بالجملة ويكون ذلك المطلوب محالا ثم ان ذلك الجهل مستمر الزوال
لا جرم يبقى على ذلك الطلب تلك الحركة ابدا ويمكن ان يقال العلم باستحالة
لا يبقى حقيقة الشيء لا حقيقة غير علم اولي بديهي فيستحيل حصول الجهل به ولما
الثاني وهو ان يكون مطلوب الفلك ان يحصل لنفسه صفة مثل صفة ذلك المعشوق
تلك الصفة اما ان يكون ممكنة الحصول بتمامها او ممتنع الحصول بتمامها او يكون
ممكنة الحصول باجزائها على التعاقب ممتنعة الحصول فان كان الاول لزم الوقوف
وان كان الثاني لم يستمر الطلب بل فلم يبق الا الثالث وهو ان يكون المطلوب تحصيل المشابهة
صفة لا تخرج الى الفعل بتمامها بل باستيعاب اجزائها على الدوام ويكون كل عدد يمكن
فانه يكون له خروج في وقت ما الى الفعل ويكون نوع تلك الصفة باقيا بسبب تعاقب ما فيها
من الاعداد والاجزاء واما قوله بعد ذلك فيكون المتشوق شبيهها ما بالامور التي
بالفعل من حيث براءتها عن القوة وانبعاث عنه الخير الفائض من حيث هو تشبه بالعالي
لا من حيث هو افاضته على السافل فمعناه ان الفلك الذي فرضناه متشوقا الى الكمال
عند ذلك شبيها بالامور التي بالفعل وهي العقول المجردة لوجهين احدهما

انما يجرده عن طبيعة الامكان والقوه والثاني في فيضان الخيرات عنها على ما
لا يمعنى ان المقصود بالقصد الاول افاضه الخيرات على السافلات لانا بينا ان العالي
لا يفعل لاجل السافل بل المقصود هو التشبه بالعقل في كونه مبدا لفيضان الخيرات
على ما تحته من غير طلب ولا شوق واما قوله وبعد اذ ذلك في احوال الوضع التي هي هيئات
فيا صيده الى آخره فمعناه ان ذلك الامر الذي يحصل تشبه الفلك بالعقل ليس الا استخراج
الايون الى ومنا ع من القوه الى الفعل واعلم ان هذه ايضا دعوى مجرده فانهم بالغوا
على حصر المعقولات تحته قطعيه وسقط برد ذلك فما اقاموا على حصر كل واحد منه
في انواع محدودة حجة قطعيه واذا كان كذلك فلا بد لهم من البرهان على ان الفاعل
على انه لا صفه يمكن ان يتشبه الفلك فيها بالعقل المجرد الا الحركة ثم ما
ذكروها ثم انا نعين ذلك تبرعا فيقول لم لا يجوز ان يكون مطلوبه من ذلك
استخراج التعقلات الجزئيه من القوه الى الفعل بل هذا اولى لان من احد بعيد وان
في العالم ونقول عرضي استخراج الايون من القوه الى الفعل عد عابثا مجنونا ولو كان
عرضي استخراج التعقلات من القوه الى الفعل عد عاقلا حصيفا واعلم ان
في هذه الطريقة متشنج جدا وابطالهم لما عدا القسم المطلوب ضعيف وبالجملة فكلامهم
في هذه الطريقة في غاية الركاكة وبالله التوفيق قوله لو كان المتشبه
به واحدا لكان التشبه في جميع السماويه واحدا وهو مختلف ولو كان لواحد منها
مشابهة في المنهاج وليس كذلك الا في قليل التفسير من الناس من سلم ان الافلاك
انما يتحرك شوقا الى التشبه بموجود كامل لكنه زعم ان المتشبه به هو الله تعالى
من زعم ان كل فلك سافل فانه يتشبه بالذي فوقه واما الفلك الاقصى فهو متشبه بالله
تعالى وعلى هذا التقدير لا حاجة الى اثبات العقول ثم ان الشيخ ابطل القول الاول
بانه لو كان كذلك لكان التشبه في الكل واحدا وكان يجب ان يكون جميع الافلاك متساويه
في جهات الحركات وسرعتها وبطوها لكن من المعلوم انه ليس كذلك وابطل القول الثاني
بان فلكا لو يتشبه بفلك يشابهه في الجهه والسرعة والبطوء وليس الامر كذلك الا
قليلا وهو ممثلات الكواكب السيارة سوى ممثل الشمس فان حركاتها متساوية
الحركة ممثل البروج في جهة الحركه وبطوها واقطابها ومناطقها ولقايل
ان يقول الذي الزمتموه على القائلين بان المتشبه به واحد لازم ايضا عليكم وبيانه
هو انا لا نعني بقولنا الفلك يريد التشبه بالعقل هو انه يريد ان يجعل نفسه

سل العقل فان ذلك لا يتاتى الا بانقلاب الحقايق وهو محال بل نعني به ان الفلك لما علم
ان العقل قد خرجت جميع كمالاته اللايقه به من القوه الى الفعل واذا كان كذلك كان
تشبه الفلك بالعقل المعين لا من حيث انه هو ذلك النوع المعين بل من حيث كماله المطلق
وجميع العقول مشتركة في الكمال اعني ان كل ما فيه بالقوه فهو خارج الى الفعل واذا
كان مايه امتياز كل واحد من العقول عن الاخر خارجا عما به يقع نسبه الافلاك
بما كان المتشبه به من العقول هو القدر المشترك وكان المتشبه به بالحقيقه شيا
واحدا وظهر ان الالزام الذي ذكرتموه وارد عليكم ثم الجواب
انه سياتي اقامه الدلاله على ان هيولى كل فلك مخالفه بالماهيه لهيولى الفلك
الاخر ولذلك يستحيل عليها الاتصال بالغير والانفصال والتغير والانخراق واذا
كان كذلك فعقول الافلاك لما حاولت التشبه وما كان يمكنها ذلك الا بالحركة
وكان من المحتمل ان المادة المعينه للفلك المعين ما كانت تقبل الا الحركه الخاصه
حدثت تلك الحركة دون ما عداها من الحركات وان كان المتشبه به واحدا وبالجمله
فان اختلاف الاثار كما يكون لاختلاف الفاعل يكون ايضا لاختلاف القوابل وذلك فانهم
جعلوا العقل الفعال سببا للصور المتضاده التي في عالمنا بسبب اختلاف حال القوابل
في الاستعدادات واذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك فيما فرضتموه
وبهذا ان الاعتراض يقدح فيما ذكروه في ابطال القول الثاني وهو ذهب
قوم الى ان المتشبه به واحد فقط ولان الحركات كان يجوز فيها ان يكون متشابهة له
لكنها لما كان سوالها ان يتحرك الى جهة انفع فنال الغرض بالحركة ثم كان لها
ان يطلب الحركة على هيئة نفاعة بما تيسر وان لم يكن الحركه في اصلها لذلك جمعت
بين الحركه لما استدعاها الى الحركة في العرض وبين جعلها على هيئة نفاعة ونحن
نقول لو جاز ان يوجد بهيئة الحركة نفع السافلات جاز ان يوجد بالحركه ذلك
ايضا ولكان لقايل ان يقول لما كان لها ان يتحرك وان يسكن سواء لذاتها الامران
مثل جهتي الحركتين ثم كان ان يتحرك للنفع للسافل اختارته بل اذا كان الاصل هو
انه لا يعمل لاجل السافل بل انما يطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع فيصلح ان يكون هيئة
الحركة كذلك فاذا كان وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف
من النفع فادن المتشبه بها امور مختلفه بالعدد وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا
الا انه تشابهت الحركات في انها دوريه للمفسرين اعلم بان القائلين بان المتشبه

به واحد لما قيل لهم لو كان الامر كذلك لكان التشابه واحدا اجابوا عنه بان قالوا ان حركات
الافلاك كان يجوز ان تكون متشابهة الا ان الحركة على هذا الوجه الواقع انفع للسافلات
فاختارت اصل الحركة للتشبه بالباري تعالى وكيفيتها في الجهة والسرعة لاجل
لاجل العناية بالسافلات وهذا كما ان رجلا خيرا اراد الذهاب الى مكان لمهم له وكان
الى ذلك المهم طريقان وكان احد الطريقين بحسب لو سلكه لانتفع بذلك المحتاج
فان خيريته تحمله على سلوك الطريق الانفع ثم ان الشيخ قدح في هذا الجواب من وجهين
الاول المعارضه وهي انه لو جاز ان يقال الحركة الى الجهات بالنسبة الى الفلك سواء
ثم انه اختار الحركة الى جهة مخصوصة لانها انفع للسافلات لجاز ايضا ان يقال الحركة
والسكون بالنسبة اليه على السوا الا انه اختار الحركة لانها انفع للسافلات فلم
يجز ذلك فكذا ما ذكروه ولقايل ان يقول هذه المعارضه وارده والفرق ان
بالحركة يستخرج الكمالات من القوه الى الفعل وعند السكون لا يستخرج شيئا منه
الى الفعل واذا كان المقصود هو استخراج تلك الكمالات من القوه الى الفعل كان ذلك
المقصود حاصلا بكل الحركات فلا جرم جاز الكل بالنسبة اليه على السوا وغير حاصل
السكون فلا جرم لم يكن الحركه والسكون بالنسبة الى غرضه على السوا فظهر الفرق
والثاني ان الدليل الذي دل على ان العالي لا يفعل لاجل السافل لا يمنع من اصل الحركة
عن صفتها بل هو عام في الكل لانا قلنا كل من فعل فعلا لغرض فهو مستكمل بذلك
الغرض فلو فعل العالي فعلا لاجل السافل لكان مستكملا به فيكون الشريف مستكملا بالخسيس
وهو باطل وهذه الحجة سواء صحت او فسدت لكنها مطرده في اصل الحركة ووصفها
وهذا الجواب لم يمنع عن هذين الجوابين قال بل الذي ان هو انها لا تعمل لاجل السافل
انما تطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع فيصلح ان يكون هيئة الحركه كذلك فاعلم ان معناه
ان الدليل لما دل على ان العالي لا يفعل لاجل السافل بل يتحرك لها لا اجل شيء اعلى
منها ثم يتبعها نفع للسافل وجب ان يكون الحال في هيئة الحركة كذلك واما قوله
واذا كان كذلك وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع فادن
المتشبه بها امور مختلفه بالعدد فاعلم ان معناه انه لما لم يجز ان يكون سبب اختلاف
الامور التي تتبع اختلافها وهي صلاح هذا العالم ونظامه وجب ان يكون سبب ذلك امورا
متقدمه عليه وما ذاك الا المتشبه بها امور مختلفه بالعدد واما قوله وان جاز
ان يكون المتشبه الاول لها واحدا لاجله تشابهت الحركات في انها دوريه فاعلم ان معناه

ظاهر ولكنه كلام ركيك جدا لان ذلك لو لم يكن الا ان كان متشبها به من حيث انه خالق العقل وعند
التشبه انه يلزم من وحده المتشبه به وحده الحركات في كيفياتها الزم ان يكون الافلاك بأسرها
... على ظاهر الخلاف وان لم يكن متشبها به ابا لان المتشبه به عين ما او المركب منه ومن غيره فلا يصح
ذلك في كونه متشبها به من حيث انه هو وايضا فالقول بان تشابهها في الحركة الدوريه
انما كان هناك شيا واحدا متشبها به ضعيف لان تعليل الحركة الدوريه بذلك التجوز
لو صح على الافلاك غير الحركة الدوريه فاما اذا كان السكون ممتنعا عليها وكانت الحركات
المستقيمه ممتنعة ايضا عليها كانت الحركات الدوريه واجبه لها لذاتها واذا كان
كذلك فكيف يمكن تعليل ذلك بكون المتشبه به واحدا زياده تنبيه لان ليس لك
ان تجد في نفسك اصابه كنه هذا التشبه بعد ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم في عالم
الغربه قاصره عن اكتناه ما دون هذا فكيف هذا ويجوز انه اذا كان المحرك يريد شبيها بما نال منه
على التجدد دائما ان يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما يعرض في بدنك
من انفعالات تتبع نفسك فانك اذا طلبت الحق بالمجاهده فنه بما لاح لك سره واتضح حتى فاحتبه
واعلم كيف يمكن ذلك فانها تكون هيئة نسبه للخيالات لا عقليه صرفة واذا كانت عن خيالات عقليه
صرفه بحسب استعداد ادراك القوه الجسمانيه واستعداد تلويح المعقولات في نفسك بحسب محاكاه لها من
خيالك بحسب سعد لحالك وربما مادت الى حركات من بدنك ثم ان استهيت ضربا من البيان مناسبا
لما كنا فيه فاسمع التفسير لما تكلم في كيفيه هذا التشبه زعم ان عجزنا عن الحق في كنه
هذا التشبه على سبيل التفصيل لا يقدح في وجوده فان النفوس البشريه وهم في عالم الغربه اي وهي
مشغوله بتدبير الابدان قاصرة على الاطلاع على ما هو اوضح من هذه التشبه فضلا عن هذا
ثم ضرب لذلك مثالا وهو التغيرات البدنيه البالغه لبعض الاحوال النفسانية مثل ان التلميذ
اذا اراد التشبه باستاده في بعض كمالاته لينال من تلك الكمالات لعرا على التجدد فانه يعرض حينئذ
في بدنه انفعالات مخصوصه وبالجملة فالانفعالات البدنيه في اكثر الامر تابعه للانفعالات النفسانيه
فلا يبعد ان يكون شوق الفلك الى التشبه بالعقل يتبعه حركة جسميه واما قوله وانت طلبت
الحق بالمجاهده فنه بما لاح لك سره واتضح خفي فاجتهد فاعلم انه يحتمل ان يكون مراده من
طلب الحق بالمجاهده طلبه بالقوه النظريه وهذا السر الواضح الخفي هو الذي اشار اليه في
تكمله النمط السابق كما اطنبنا القول فيه هناك ويحتمل ان يكون مراده من المجاهدة تجريد
النفس عن العلايق البدنيه فانها سبب انتقاش النفس بالحقايق الغيبيه وباقي الكلام ظاهر وههنا
... الكلام في ان حركات الافلاك شوقيه الطريقة الثانية في اثبات العقول بناء على ان حركات

الافلاك غير متناهيه وفيها اربعه عشر فصلا الاول القوه قد يكون على اعمال متناهيه مثل تحريك القوه التي في المدده وقد يكون على اعمال غير متناهية مثل تحريك القوه التي للسما ثم تسمى الاولى متناهيه والاخرى غير متناهيه وان كانا قد يقال لان لغير المعنيين التفسير لا شي من القوى تحكم بالذات وكل نهاية ولا نهايه فانما تلحق الكم بالذات فلا شي من القوى يلحقه النهاية او اللانهايه بالذات فاذا قلنا للقوه انها متناهيه او غير متناهيه لم نقل ذلك لها بحسب ذاتها بل بحسب امور اخر منها متعلقاتها فان القوه ان كانت قوية على افعال غير متناهيه في المده او العدد قيل لها انها قوه غير متناهيه كالقوه القويه على تحريك السما وان كانت قوية على افعال متناهيه فقط قيل لها انها متناهية وقد يقال لها ايضا لغير هذين المعنيين اما بسبب المحل او الحال او الفعل في محلها وهي اقسام ثلثه سوى ما ذكرنا انه هو المشهور الاشاره الحركات التي تفعل حدودا ونقطا هي التي تطمع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل تكون في آن الوصول موصلا بالفعل فان الاتصال ليس مثل المفارقه والحركه وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقته المتحرك للحد فيكون صيرورته غير موصل دفعه وان بقي زمانا لا يكون الشي مفارقا ومتحركا والان الذي صار فيه غير موصل دفعه غير الان الذي صار فيه موصلا دفعه وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محاله وكل حركه في مسافه تنتهي الى حد تنتهي الى سكون يكون غير الحركه التي بها يستحفظ الزمان المتصل فالحركه الوضعيه هي التي بها يستحفظ الزمان وهي الدوريه التفسير العرض من هذا الفصل بيان ان الحركه الحافظه للزمان ليست الا المستديره وبيانه مبني على مقدمات احديها ان الزمان لا بدايه له ولا نهايه وثانيها ان الزمان مقدار للحركه وقد مر الكلام في هاتين المقدمتين في النمط الخامس وثالثها انه لا بد من حركه لا بدايه لها ولا نهايه لان الزمان لما امتنع وجوده الا مع الحركه وثبت انه لا اول للزمان ولا اخر له فلا بد ايضا من وجود حركه لا اول لها ولا اخر ثم نقول بعد ذلك الحركات اما مستقيمه واما مستديره وكل حركه مستقيمه فهي منتهيه الى سكون على ما فالحركه المستقيمه ليست هي الحركه الحافظه للزمان ولما بطل هذا القسم ثبت ان الحركه الحافظه للزمان هي الحركه المستديره ويجب علينا في هذا المقام ذكر الدلالة على ان كل حركه مستقيمه فهي منتهيه الى سكون فيقول المتحرك على الاستقامه اما ان يذهب الى غير النهاية وهو محال والا لزم وجود ابعاد غير متناهيه وذلك باطل على ما مر واما ان يرجع فحينئذ يكون تلك الحركه قد فعلت حدا معينا ونقطه معينه وهي النقطه التي هي نهايه الذهاب وبداية الرجوع فلهذا الجا نقال الحركات

علي ثم

المستقيمة انما الحركات التي تفعل حدودا ونقطا واذا عرفت ذلك فندعي انه لا بد من سكون بين حركتي الذهاب والرجوع والدلالة عليه مبنية على مقدمات احديها ان المتحرك على الاستقامة انما يتحرك ليصل الى طرف معين من المسافة فينطبق طرف المتحرك على طرف تلك المسافة وثانيها ان القوه التي تحركه الى ذلك الوصول لا بد وان تكون موجوده حال ذلك الوصول لاستحاله حصول الوصول من غير وجود علة الوصول وثالثها وهو ان من الاشيا ما يستحيل حصوله في الان مثل المفارقه والحركه ومنها ما يجب حصوله في الان ومنها ما يمكن حصوله الا في الان كمماسه نقطه او خط فانها لا توجد الا في الان وهذه المماسه هي التي سميناها بالوصول ومتى ثبت ان الوصول آني الوجود ثبت ان القوه المحركه لا بد وان تكون موجوده حال الوصول ثبت ان القوه المحركه باقيه في ذلك الان ولا بد فيها وهو ان صيرورة القوه لا موصله ايضا مما يحصل في الان وان كان يبقى في جميع الزمان الذي بعده والحركة عن ذلك الحد ومفارقته عنه فهي غير آنيه البته لما عرفت واذا عرفت هذه المقدمات فنقول ههنا آنان في احدهما تكون القوه المحركه للجسم الى الحد المعين موصله اليه بالفعل وفي الثاني تصير غير موصلة اذ من المستحيل ان تكون في آن كونها موصلة غير آن كونها غير موصله فان لم يكن بين الانين زمان لزم تتالي الانات وهو محال وان كان بينهما زمان فهو زمان السكون وهو المطلوب فثبت ان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا واذا ثبت ذلك ظهر ان الحركه الحافظه للزمان هي الحركه الدوريه بنا على المقدمات التي لخصناها واعلم ان حاصل هذه الدلاله ان القوه التي تحرك الجسم الى حد معين تصير موصلة الله في آن ولا بد بينهما من زمان ثم ان الشيخ حكى في الشفا عن منكري السكون انهم اوردوا على هذه الحجه نقضين احدهما انا اذا ركبنا على دولاب دائر فرضا نوقها سطح بسيط بحيث يلقيها عند الصعود فالكره تصير مماسة لذلك السطح ثم تصير لا مماسه فلزم ان يحصل هناك سكون متخلل بين الانين وللثاني ان المسافه اذا حصل فيها نقط بالفعل اما بان صار بعضها اسود وبعضها ابيض او بان كان اجزا منضوده على التمام فيلزم حصول الوقفات عند كل واحد من تلك الحدود وحاصل جواب الشيخ عن السوالين التزام وجوب السكون فيهما ولقايل ان يقول ان تخلل الايماس الكره الثوابت الا اذا كان على ذروة التدوير حال كون التدوير على اوج الحامل وتلك المماسه لا تحصل الا بنقطه واحدة فتلك النقطه صارت مماسه في آن ولا مماسه في آن اخر فيلزم ان يتخلل بينهما سكون وذلك عندكم باطل وهذا الالزام وارد على مماسه كل كوكب نقطه معينه في الفلك المحيط بفلكه حال كونه على ذروة التدوير والتدوير على اوج الحامل او نقطه معينه من الفلك المحاط به حال كونه في حضيض حامله فان قيل هذه الالزامات انما يتوجه لو قلنا ان الفلك الخارج المركز يماس باعلى الممثل نقطه وادناه نقطه اخرى ونحن لا نقول ذلك بل نقول الحامل غارس في ثخن الممثل وكذا لا نقول الكوكب يماس سطح فلك التدوير نقطه بل هو غايرته

تدويره وتدويره في حضيضه ثم

ك

فنقول اما اولا فهذا رجوع منكم عن مذهب مشهوركم واما ثانيا فلانا نلزمكم هذا الكلام في كسف بعض الكواكب بعضا فان الكاسف مع المكسوف مسامتان لمجموع النقط فاولها ابتدا الكسوف ثم ابتدا الانجلا ثم تمام الانجلا وهذه احوال اربعه انما تحصل بمسامتات الاطراف وهي امور آنيه فيتوجه الالزام وكذا نقطتا الاوج والحضيض نقطتان بالفعل في الفلك الممثل ثم وصول طرف الكوكب اليهما اما بالمماسه او بالمسامتة يتوجه فيه الالزام المذكور ولنفرض وصول مركز الشمس الى مسامته نقطه الاعتدال الربيعي يكون في الان ثم زوال تلك المسامته في آن اخر وهو يوجب الاشكال المذكور لا يقال نقطه الاعتدال الربيعي موجوده بالقوه لا بالفعل لانا نقول هذا خطا لان الشيخ اعترف بان حركه الكره علة لحصول منطقتها بالفعل واذا كان كذلك كانت منطقه الفلك الاعظم ومنطقه فلك الثوابت حاصلتين موجودتين بالفعل وكانت نقطة التقاطع بالفعل لاجل المسامته وحينئذ يتوجه الاشكال وايضا مركز الكوكب حال وصوله الى خط نصف النهار وداره الافق يحصل له المماسة في آن واللامماسه في آن آخر فيلزم الاشكال لا يقال هذه الدواير موجوده بالقوه لانا نقول انه متى حصل قايم على وجه الارض حصلت هذه الدواير بالفعل ثم لئن نزلنا عن هذه النقوض لكنا نقول ان ما ذكرتم من الدلالة على استحالة تتالي الانات وفيه اشكال وهو ان عدم الان اما ان يكون على التدريج او دفعه والاول باطل الا لصار الان زمانا وهو محال والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بان وجوده فيلزم تتالي الانات واذا كان كذلك لم يصح القول بتتالي الانات وبطل الدليل المبني على بطلانه واجاب الشيخ في الشفا بان قال هو لكم عدم الان اما ان يكون على التدريج او دفعه نقول غير منحصر لان ههنا قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السايل ليس العدم حالة غرابة فان عدم ذلك الان حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده بل لا بد لابتدا عدمه ومعلوم ان ذلك ليس في جميع الزمان الذي بعده بل ابتدا عدمه لا بد وان يكون في آن يلي آن وجوده فيلزم تتالي الانات والجواب ان ابتدا الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس الا آخر بل هو بعينه ذلك الان ولا استحالة في ان يكون الشي موصوفا بصفه في زمان ويكون في الان الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفه هذا منتهى تقرير كلام الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشي او عدمه على التدريج غير معقول لان كل ما كان واقعا على التدريج امتنع حصوله في زمان هو حد ان فاما ان يكون قد حصل في الجزو الاول من ذلك الزمان شي او ما حصل فان كان ما حصل شي البته في الجزو الاول من ذلك الزمان لم يكن هو واقعا في كل ذلك الزمان بل في بعضه وقد فرضناه واقعا في كله هذا خلف وان حصل الشي في الجزء الاول فاما ان يكون الذي حصل

هذا موجوده

في الجزء الاول من الزمان هو الذي حصل في الجزء الثاني منه او غيره والاول باطل لان الذي حصل في الجزء الاول من الزمان موجود في اخر الاول من الزمان فلو كان الحاصل في الجزء الاول من الزمان هو في الجزء الثاني منه شيا واحدا لزم كون الشي الواحد معدوما موجودا وهو محال واما الثاني فانه يقتضي ان يكون الحاصل في كل جزء من اجزا الزمان شيا غير الحاصل في الجزء الاخر فلا يكون ذلك حصول الشي الواحد على التدريج بل حصول الامور كثيره متعاقبه في اجزا ذلك الزمان فظهر بما قررنا ان الحصول والزوال على التدريج غير معقول واذا ثبت ذلك فنقول الان كان موجودا ثم صار معدوما فذلك العدم لا بد وان يحصل دفعه واحدة ثم يستمر بعد ذلك لان كل ما حصل بعد ان لم يكن فلا بد له من اول لحصول يكون هو حاصلا فيه ثم انه يستمر بعد ذلك فاذا ظهر ذلك ظهر تتالي الانات الثاني اما لو سلمنا صحه هذا القسم وهو ان يكون عدم الان حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ههنا ايضا ان يقال ان اللامماسه حاصله في كل الزمان الحاصل بعد ان المماسة مع انه ليس لزمان اللامماسه طرف وبدايه الا الان الذي حصلت المماسه فيه وحينئذ يحصل هناك ان واحد وتفسد الحجه بالكليه والعجب ان الشيخ قد اعترف في الشفا بضعف هذا الدليل لاجل هذا السوال لانه لما نقل عن المتقدمين انهم استدلوا على وجوب هذا السكون بان قالوا المماسة والمباينه تتعاقب في آنين وبينهما زمان وينفى ذلك بان المماسه يستحيل وقوعها في الان قال بعده وكذلك ان تركوا لفظه المباينه واوردوا بدلها لا مماسه فانهم يعنون ان يكون مماسا في طرف الزمان الذي حصلت له اللامماسه في كله ثم قال وقد حيف مسامحه معلوميه بجعل هذا المكان به واما اقول فالتطني ان المكان الذي امر الشيخ الاستعمال باذكره في فصل الان من ان الان يعدم في جميع زمان الذي بعده فكذلك ههنا فظهر ان هذه الحجه ساقطة على جميع الاحوال واعلم ان الشيخ قرر هذه الحجه في الشفا والنجاة على وجه اخر فقال المتحرك لا يتحرك الا بواسطة ميل والميل الذي يوصل المتحرك الى حد معين من حدود المسافه لا بد وان يكون موجودا آن وصوله اليه والميل الذي لاجله يتجدد ذلك الحد غير الميل الاول لان الميل الذي تحرك الشي الى حد معين غير الذي يحركه عنه ولا بد وان يحصلا في آنين والا لكان الجسم متوجها دفعه واحده الى جهتين وهو محال وبين كل آنين زمان فهو زمان السكون واعلم ان هذه الحجه لا يتوجه عليها النقوض المذكوره في الحجه الاولى لان مركز الكواكب اذا صار مماسا لنقطه ثم لا مماسا للنقطه فلم يحدث هناك ميلان مختلفان فلا حاجه الى فرض آنين ولكن يتوجه عليها اشكالات اخر الاول انا لا نسلم ان الجسم لا يتحرك الا بواسطة الميل وانهم ما قاموا

الا يتحرك الا بم

على هذا المطلوب برهانا بلى انهم اقاموا الدلاله على ان الجسم الذى لا يكون فيه ميل الى جهة لا يقبل
التحريك القسرى وذلك لما يعدم وجود ميل عائق عن الحركة لا وجود ميل يكون مبدا للحركة
فان احدهما من الاخر ثم ان سلمنا ذلك فلا نسلم انه يستحيل اجتماع الميلين دفعه واحده وقوله
ما مر فى النمط الثانى والذى يرد هاهنا ان عندكم يصح ان يكون الجسم الواحد متحركا الى جهتين
مختلفين دفعه واحده احدهما بالذات والاخرى بالعرض فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان
يجتمع فى الجسم الواحد ميلان الى جهتين مختلفين احدهما ان يكون ميلا طبيعيا والاخر يكون
قسريا بل هذا اولى لانه متى تحرك دفعه واحده الى جهتين فقد حصل فيه الجهتين واما الميل الى
الجهتين فليس فيه الا التوجه الى الجهتين فاذا كان لا يمتنع عندكم كونه متحركا الى الجهتين فلان لا
يمتنع كونه متوجها اليهما كان اولى ثم ان سلمنا انه يستحيل اجتماع الميلين فى ان واحد لكن لم لا يجوز
ان يقال الميل الثانى يحدث فى جميع الزمان الحاصل بعد ان الميل الاول من غير ان يكون لذلك
الزمان طرف سوى الان الاول والذى نقرره ان عندكم عدم الان حصل بعد ما لم يكن فلا يخلو
اما ان يستدعى ذلك انا يحصل فيه ذلك العدم ثم يستمر بعده او لا يستدعى فان استدعى
ذلك لزم تتالى الانات وبطل اصل الدلاله وان لم يستدع فقول اذا جاز ان يحصل ذلك
العدم فى جميع الزمان الذى بعد ذلك الان من غير ان يجب ان لذلك الزمان طرف يحصل فيه
اول ذلك العدم فلم لا يجوز ايضا ان يحصل الميل فى جميع الزمان الذى بعد ان الميل الاول
من غير ان يجب ان يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه اول وجود الميل الثانى ومتى كان كذلك ولم
يلزم الاعتراف بوجود انين وسقطت الدلاله بالكليه هذا ما فى هذه الدلاله وعليها
ولنرجع الى شرح المتن اما قوله الحركات التى تفعل حدودا او انقطاعات هى التى يقع بها
الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون فى ان الوصل موصلا بالفعل فاعلم انا بينا العلة
فى انه لماذا يقال للحركات المستقيمة هى التى يحصل بها الوصول والبلوغ الى حد معين من
حدود المسافه والقوه المحركة لا بد وان يكون باقيه حال وصول المتحرك الى الحد المعين
المعين الذى فى المسافه واما قوله فان الاتصال ليس مثل المفارقه والحركه وغير ذلك
مما لا يقع فى ان فاعلم ان المراد ان المفارقه والحركه وغيرهما لا يحصل البته فى الان واما الاتصال
الى الحد المعين من حدود المسافه فليس كذلك بل هو حاصل فى الان وطبيعته ما قد بيناه واما
قوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا فى جميع زمان مفارقه المتحرك للحد ويكون صيرورته غير موصل
دفعه وان يحدث ما لم يكن الشى مفارقا ومتحركا فاعلم ان المراد منه انه كما ان كون
تلك القوه موصله للمتحرك الى الحد المعين من حدود المسافه لا يوجد الا دفعه فى الان فكذلك صيرورته

انما يعرض ذلك من نقطة وانما يكون ذلك الطرف [illegible]

غير موصلة لا يحصل الا فى الان وان كان قد يستمر هذه الحاله فى جميع الزمان الذى بعد
ذلك الان بخلاف الحركه والمفارقة فانه يستحيل حصولهما فى الان واما قوله والان
الذى يصير فيه موصل دفعه غير الان الذى صار فيه موصلا دفعه فاعلم ان
المراد منه اذا كان صيرورة القوه موصله لا يحصل الا فى الان وصيرورتها ايضا غير
موصلة كذلك فالان الاول لا بد وان يكون مغايرا للثانى والا لزم ان يكون القوه الواحده
فى الان الواحد موصله الى حد وغير موصله اليه هذا خلف واما قوله وبينهما زمان
كان موصلا فيه وهو زمان لسكون لا محالة فاعلم ان تمام الكلام ان يقال فان لم
يكن بين الانين زمان لزم تتالى الانات وهو محال وان كان بينهما زمان فهو زمان السكون
لكون الشى المتحرك فيه القسم الاول الظهور فساده عند الحكما واما قوله فكل حركة فى مسافه تنتهى
الى حد تنتهى الى سكون غير الحركة التى تحفظ الزمان المتصل فاعلم ان معناه ان
كل حركة تنتهى الى حد فهى منتهية الى سكون فان السكون عدم فكل حركة تنتهى الى حد
معين فهى متناهيه والحركه الحافظه للزمان يستحيل ان يكون متناهيه فكل حركه تنتهى الى حد
معين فهى غير الحركة الحافظه للزمان الذى يستحيل انتهاؤه وانقطاعه واما
قوله فالحركه الوضعيه هى التى بها يستحفظ الزمان وهى الدوريه فاعلم ان معناه
انه لما ثبت ان الزمان عارض للحركه وثبت انه يستحيل ان يكون عارضا للحركه المستقيمه
ثبت انه لا بد وان يكون من عوارض الحركه المستديره وهو المطلوب فائده انما يجب
ان يقال صار غير موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا لان الحركة المفارقه التى هى
الحركة منسوبه الى ما تحرك عنه ليس يقع دفعه واحده ولا فيهما ما هو اول حركة ومفارقه
وان يزول كونه موصلا واقع دفعه التفسير هذه الحجة التى لخصها الشيخ على ان بين
كل حركتين سكونا كان القدما يذكرونها الا كما سنعى فانهم كانوا يقولون هاهنا انان احدهما الان
الذى يصل المتحرك فيه الى الحد المعين ثانيهما الان الذى يتحرك عن ذلك الحد ويفارقه
ولا بد وان يكون بين الانين زمان وهذا التقدير باطل لان الحركه والمفارقه لا يحصل البته فى
الان لان كل حركه منقسمة على ما مر بيانه فى النمط الاول ويكون نصفها الاول واقعا قبل
نصفها الثانى ويكون واقعه فى الزمان لا فى الان الذى لا ينقسم واذا كان كذلك استحال
وقوع الحركه والمفارقه فى الان واما الشيخ فانه ترك هذه العباره الفاسده وقال ها هنا
انان احدهما الذى يكون الجسم فيه واصلا والثانى الذى يصير فيه غير واصل فانه اقام مقام لفظ الحركه
غير واصل ولهذا التقدير من الاصلاح زال الاشكال لان صيرورته غير واصل حاصل فى الان

وان كان يمكن استمراره فى جميع الزمان الذى بعده ولنرجع الى التفسير اما قوله انما
ان يقال صار غير موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا فالمراد منه ظاهر واما
قوله لان الحركة والمفارقه التى هى الحركه منسوبه الى ما تحرك عنه ليس يقع دفعة
واحدة ولا فيهما ما هو اول حركه ومفارقه فاعلم ان الفرق بين الحركه والمفارقه هو
ان الحركة منسوبة الى ما تحرك عنه ان المفارقه عباره عن الحركه عن الشى فالحركه من حيث انها [illegible]
البته فى الان لما بيناه واما قوله وان يزول كونها موصلا واقع دفعه فاعلم ان معناه ان زوال
كونها موصلا انما يحصل دفعه واذا كان كذلك كانت العباره الصحيحه هى هذه تنبيه
فالحركة التى يجب ان يطلب حال القوه عليها من حيث هى غير متناهيه هى الدوريه
التفسير لما كان المقصود من هذا الباب الاستدلال على اثبات العقول المجرده بان حركات
الافلاك لا بداية لها ولا نهاية وثبت بما ذكرنا انه ليس ذلك الا الحركات المستديره شرع الان
فى الحركة يحاول الاستدلال بها على وجود هذه العقول ليس الا الحركات المستديره اشاره
اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوه غير متناهيه يحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا
فاذا حرك بقوته جسما ما من مبدا نفرضه وكان لا متناهى فى القوه ثم فرضنا انه حرك اصغر من ذلك
الجسم بتلك القوه فصار تحريكه اكثر من ذلك المبدا المفروض فيقع الزياده التى للقوه فى الجانب
الاخر فيصير الجانب الاخر ايضا متناهيا هذا محال التفسير تحريكات القوى الجسمانيه
على قسمين احدهما التحريكات القسريه وهى ما اذا حرك جسم بما فيه من القوه المحركة
جسما اخر وثانيهما التحريكات الطبيعيه وهى ما اذا حركت القوه الحاله فى جسم محلها والغرض من هذا
ان بين ان القوه الجسمانيه لا تقوى على تحريكات غير متناهيه فى القسمين والغرض من هذا
الفصل بيان القسم الاول وهو ان القوه الجسمانيه لا تقوى على تحريكات قسريه لا الى نهايه
لان الشيخ قال لا يجوز ان يكون جسم ذو قوه غير متناهيه يحرك جسما اخر ومن المعلوم ان
الجسم اذا حرك بالقوه الحاله فيه جسما اخر كان تحريكا قسريا واعلم انا قبل الخوض
فى تقرير الدلالة نقدم مقدمة وهى ان جسما اذا حرك بالقسر جسما اخر فان تحريكه له اقل
من تحريكه لجزوه وبيانه ان الجسم اذا كان متحركا بالقسر كانت طبيعته منافية لتلك الحركه
ولا شك ان طبيعة الجزء جزء طبيعه الكل واذا كان كذلك كانت طبيعة الكل اقوى على دفع الحركات
القسريه من طبيعة الجزء ومتى كان العائق اقوى كان الفعل اضعف فثبت ان الجسم اذا
حرك جسما اخر بالقسر فان تحريكه لكل ذلك الجسم اقل من تحريكه لبعضه واذا ثبتت
هذه المقدمه فلنرجع الى تحرير الدلالة المذكوره فى الكتاب فنقول اذا حرك جسم جسما

اخر بالقسر والجسمان لا بد وان يكونا متناهيين لما ثبت من وجوب تناهى الاجسام فاذا حرك
المحرك بقوته ذلك الجسم من مبدا مفروض حركات غير متناهيه ثم فرضنا ايضا ان ذلك المحرك
بتلك القوه حرك اصغر من ذلك الجسم الاول من ذلك المبدا بعينه فيجب ان تحريكه اكثر لما
مر بيانه فى المقدمه المذكوره ولا بد وان يظهر التفاوت والا لكان الاكثر مساويا للاقل
هذا خلف ولا بد وان يظهر ذلك التفاوت لا فى المبدا لانا فرضنا استواءهما فيه فاذن
لا بد وان يظهر ذلك التفاوت من الجانب الاخر والتفاوت لا يظهر الا اذا انقطع الناقص
وبقى الزايد بعده وذلك يقتضى كون الناقص متناهيا وقد فرضنا انه غير متناه هذا خلف
فثبت ان القوه الجسمانيه لا تقوى على تحريكات قسريه غير متناهيه ولقايل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون تحريك القاسر لكل المقسور اقل من تحريكه لبعضه وان لم يلزم منه التناهى وذلك
بان يكون تحريكه لكل الجسم ابطا من تحريكه لبعضه مع انه يبقى المبطى على بطوه مده غير
متناهيه والسريع على سرعته مده غير متناهيه والحاصل انه لا بد من الاعتراف بالتفاوت
بين فعل القاسر فى الكل وفعله فى الجزء فاما ان يكون ذلك التفاوت بالتناهى فغير واجب
لاحتمال حصوله بالتفاوت فى السرعة والبطو فهذا الاحتمال لا بد من ابطاله والذى يقرره
انا لو بينا ان قوه قسريه لا تقوى على تحريك نحرك لثوابت فى المدة المخصوصه الا هذه الحركه
البطيه ووجدنا ان مثل تلك القوه تقوى على تحريك جسم اقل من فلك الثوابت ولكن ذلك
المقسور تحركه اسرع من الحركة الاولى فلا يستبعد فى العقل ان يقال ان كل تلك القوه
تحرك ذلك الجرم الكبير بتلك الحركه البطيئه ومثل تلك القوه تحرك الجرم الصغير بتلك الحركه
السريعه ثم ان كل واحد منهما يبقى على ما هو عليه مده غير متناهيه ومع ظهور الاحتمال لا يظهر وجه
الاستدلال واعلم ان على هذه الحجه سوالين اخرين الاول ان للمتكلمين ان يقولوا الحوادث الماضيه
او لا لها فالحوادث الماضيه يزداد كل يوم وكل ما كان كذلك كان متناهيا اجاب الشيخ
عن ذلك بان مجموع الحوادث ما كان موجودا فى وقت من الاوقات بل الموجود منه ابدا حادث واحد
واذا لم يكن للمجموع وجود اصلا لم يلزم من تطرق الزياده اليها تناهيها واذا كان كذلك فللقايل
ان يورد هذا الكلام عليهم هاهنا ويقول الحركات التى تقوى عليها هذه القوه الجسمانيه
لم يصح الحكم عليها بالزياده والنقصان لان مجموعها لا يوجد فى شى من الاوقات ومالا يكون موجودا
لا يصح الحكم عليه بالزياده والنقصان ولقد اورد على الشيخ هذا السوال بعض تلامذته
فاجاب عنه بان المحكوم عليه هاهنا كون القوه قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل
فى الحال ولا شك ان كون القوه قوية على تحريك الكل اقل من كونها قويه على تحريك الجزء وهم العاقل

فى قوة على الامرين خلاف الحوادث الماضيه فان مجموعها غير موجود فى شى من الاوقات
فاستحال الحكم عليه بالزياده والنقصان ولقايل ان يعود فيقول انتم انما تستدلون
على تفاوت قوة القوه على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت فى تلك الافعال وحينئذ
يعود الاشكال الثانى وهو ان حركات القمر اسرع من حركات زحل ولبس ثم مانع ولم لا يجوز ان
ذلك لصغر مدار القمر وسعة مدار زحل فليذكر حينئذ حركة فلك القمر اسرع من حركة الفلك
الاعظم فانه لاشك انها ابطا من حركة الفلك الاعظم ثم لا يلزم من وقوع التفاوت بين الحركتين
فى السرعه والبطو انتهاء الناقص الى الانقطاع فلم لا يجوز ان حركة الكل ابطا من حركة الجزء
مع انه لا يلزم انتهاء حركة الكل الى الانقطاع ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله لا يجوز ان
يكون فى قوة غير متناهيه تحرك جسما غيره فالمراد منه ان جسما لا يحرك القسر جسما اخر الى غير
النهايه واما قوله لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فالمراد منه ان ذلك الجسم يجب ان يكون متناهيا لما
ثبت من وجوب تناهى الابعاد واما قوله فاذا حرك بقوة جسما ما من مبدا نفرضه حركات لا تتناهى
فى القوه ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوه فيجب ان يحركه اكثر من ذلك المبدا
المفروض فالمراد ان القوه اذا حركت جسما ما الى الاعظم وحركت ايضا اصغر من ذلك الجسم من ذلك
المبدا ايضا كان تحريكها للجسم الاكبر اقل من تحريكها الاصغر واما قوله فيقع
الزياده بالقوه فى الجانب الاخر فيصير الجانب الاخر ايضا متناهيا هذا محال والمراد منه انه
لا بد من ظهور التفاوت ولن يظهر التفاوت من جانب المبدا لانا فرضنا استواءهما فيه فلا بد
وان يظهر من الجانب الاخر فيصير حركة الجسم الاكبر متناهيه مع انا فرضناها غير متناهيه
هذا محال مقدمه اذا كان شى يحرك جسما ولا ممانعه فى ذلك الجسم كان قبول الاكبر
للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع حيث لا معاوقه اصلا
مقدمه اخرى القوه الطبيعيه لجسم ما اذا حركت جسمها ولم يكن فى جسمها معاوقه
اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت فى القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوه
مقدمه اخرى القوه فى الجسم الاكبر اذا كانت مشابهه للقوه فى الجسم الاصغر
حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق فانها فى الجسم الاكبر
اقوى واكثر اذ فيها القوه شبيه تلك وزياده التفسير لما بين ان الجسم لا يحرك جسما
اخر على سبيل القسر الى غير النهاية اشتغل الى القسم الثانى وهو ان القوه الطبيعيه الحاله
فى الجسم لا يجوز ان تحرك محلها تحريكا غير متناه وقدم على الخصوص فى الدلاله ثلاث
مقدمات لا بد منها فاولها اذا كان شى يحرك جسما ولا ممانعه فى ذلك الجسم كان قبول الاكبر

التحريك مثل قبول الاصغر ولا يكون احدهما اطوع والاخر اعصى ولا لكان الكبر او الصغر معاوقا
وقد فرضناه خاليا عن المعاوق وهذا خلف ولان الجسم البسيط طبيعه واحده نجزؤه مساو لكله
فى الماهيه وجميع اللوازم فوجب استواؤهما فى كل الاحكام وثانيها ان القوه الطبيعيه الحاله فى
الجسم اذا حركت محلها كان تحريكها الكل محلها كتحريكها البعض محلها لانه لا معاوق فى المعاوق
اصلا عن التحريك بخلاف التحريك القسرى فان هناك وجد المعاوق فى المتحرك ويكون
المعاوق فى بعضه اقل مما فى كله فلا جرم كان تحريك الجزء اسهل من تحريك الكل بل التفاوت
يظهر هاهنا بسبب الفاعل لان القوه السارية فى بعض الجسم بعض القوه السارية فى كله ولا
شك ان كل القوه اقوى من بعضها فالحاصل ان فى الحركات الطبيعيه التفاوت بحال القابل
وثالثها ان الجسم الاكبر اذا كان مساويا فى الطبيعة للاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل
الاصغر لكان متساويين فى الماهيه فان القوه التى فى الجسم الاكبر اكثر مما فى الجسم الاصغر اذ
فى الاكبر مثل ما فى الاصغر وزيادة فهذا هو الكلام فى شرح هذه المقدمات اشاره
نقول لا يجوز ان يكون فى جسم من الاجسام قوه طبيعيه تحرك ذلك الجسم حركات بلا نهايه وذلك
لان قوه ذلك الجسم اكبر واقوى من قوه بعضه لو انفرد وليس زيادة جسمه فى المقدار
توثر فى منع التحريك حتى يكون نسبه المحركين المتحركين واحده بل المتحركان فى حكم واحد
والمحركان مختلفان فان حركا جسميهما من مبدا معين مفروض حركات بغير نهايه عرض ما ذكرناه
وان حرك الاصغر حركات متناهيه وكان الجميع متناهيا التفسير لما فرغ من المقدمات الثلاث
شرع بعدها فى الدلاله على ان القوه الجسمانيه لا تقوى على تحريك محلها الى غير النهايه وقال
ان قوه كل الجسم اقوى لا محاله من قوه بعضه فاذا اخذ كل القوه اقل من تحريك كل القوه له ولون
تحريكات بعض القوه متناهيه وتحريكات كل القوه مناسبه لتحريكات بعض القوه والذى له
الى المتناهى نسبه مخصوصه كان متناهيا فاذن تحريكات كل القوه ايضا متناهيا وهو المطلوب
فهذا تمام الحجه والكلام فيها كالكلام على ما قبلها تذنيب فالقوه المحركه للسما غير متناهيه
وغير جسمانيه فهى مفارقه عقليه التفسير لما ان الحركات الفلكيه غير متناهيه وثبت ان
فاعلها يستحيل ان يكون جسما او حالا فى الجسم ثبت انه عقل ولقايل ان يقول لو لزم من كون
المحرك غير جسم ولا حال فيه ان يكون عقلا لكانت النفوس الناطقه عقولا محضه لانها ليست
اجساما ولا حاله فيها بل الشرط فى كون الشى عقلا مع هذين القيدين ان لا يكون له تعلق
بالاجسام بالتدبير والتصرف وهذا القسم مما لم يثبت بعد فلا دلاله وهم وتنبيه
ولعلك تقول قد جعلت السما تتحرك عن مفارق وقد كنت من قبل منعت ان يكون المباشر للتحريك

امرا عقليا صرفا بل قوه جسمانيه فجوابك ان هذا الذى ثبت هو محرك الكل ويجوز ان يكون الملاصق
للتحريك قوه جسمانيه التفسير تقرير السوال ان يقال انه قد بين فى اخر النمط الثالث ان المباشر
للتحريكات الجزويه يستحيل ان يكون جوهرا مجردا والان اسندها اليه وهذا تناقض
فاجاب ان هذه الجواهر المجرده التى اثبتناها الان محركات اوليه بعيده واما الملاصق للتحريكات
البدنيه القريبه لها فقوى جسمانيه ولقايل ان يقول هذا الذى تقولونه من ان العقل مبدا
بعيد للنفس مع القريب كلام غير محصل لانه ان كان الموثر فى وجود هذه الحركات الفلكيه اما
القوى الجسمانيه او العقول الجسمانيه وعلى التقديرين يكون الموثر شيا واحدا فوجه الاشكال انهم
ان اراد ان يقولوا ان العقل عله قريبه انما هى الموثره فى الحركات والموجده لها وهذا معقول
مفهوم لكن العقل لا يكون عله للحركات البته بل عله لعلتها والنفس الجسمانيه هى العله للحركات
الغير المتناهيه فقط وحينئذ يتوجه الاشكال وهم وتنبيه ولعلك تقول ان كان
ذلك فيكون التحريك لا دائم التحريك فيكون لغيره هذه الحركه فاسمع واعلم انه يجوز ان
يكون محرك غير متناهى التحريك يحرك شيا اخر ثم يصدر عن ذلك الاخر حركات غير متناهيه
لا على انها تصدر عنه لو انفرد بل على انها لا تزال ينفعل عن ذلك المبدا الاول فيفعل
واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهيه غير التاثير الغير المتناهى والتاثير الغير
المتناهى على سبيل الواسطة غير ما يفرع على سبيل المبدا وانما يمتنع فى الاجسام احد هذه
الثلثه فقط التفسير هذا هو السوال الاول مع زياده تقرير وهو انكم اذا جعلتم الملاصق
للتحريك هو القوه الجسمانيه وجب ان يكون هذه الحركات متناهيه لما بينتم ان القوى
الجسمانيه متناهيه ثم اجاب بان النفس الجسمانيه غير مستقله بافاده الحركات الغير المتناهيه
بل هى تنفعل عن العقل المفارق انفعالات غير متناهيه وبواسطة تلك الانفعالات تقوى على افعال
غير متناهيه واعلم ان هاهنا امورا ثلثه احدها الانفعالات الغير المتناهيه وثانيها التاثيرات الغير المتناهيه على سبيل
الواسطة وثالثها التاثيرات الغير المتناهيه على سبيل الاستقلال
والممتنع فى القوى الجسمانيه هو القسم الثالث وهو التاثيرات على سبيل الاستقلال اما
القسمان الاولان فغير ممتنعين ولقايل ان يقول الكلام على ما ذكرتموه من وجوه الاول
ان المعنى بانفعالات النفس من العقل ان عنيتم بها كون القوه الجسمانيه فى ذاتها معلوله
العقل فهذا مسلم لكن هذا القدر لو كفى فى كون القوه الجسمانيه مبدا الافعال الغير
المتناهيه لصح ذلك فى جميع القوى الجسمانيه لان الموثر فى جميع القوى والكيفيات فى
هذا العالم هو العقل الفعال وان عنيتم بها حدوث احوال فى النفس الجسمانيه او زوال

امور عنها بسبب العقل فكل الامور الحادثه والزايله امور جزويه متغيره وقد اسند
الى العقل وذلك غير جايز عندكم لان الثابت لا يكون عله للمتغير وان جاز ذلك فلم يجز
ان يكون المبدا القريب لحركات الفلك هو العقل المفارق ايضا فان جاز ذلك فلم لا يجوز
مثله فى سائر القوى الجسمانيه وحينئذ لا يمكن القطع فى شى من القوى الجسمانيه بانها لا تقوى
على افعال غير متناهيه لاحتمال ان يحصل لتلك القوه الجسمانيه من الانفعالات عن العقل
المفارق ما لاجلها تقوى على افعال غير متناهيه وان ارادتم بهذه الانفعالات امورا اخر فلا بد من
بيانها فان كون العقل عله لذات النفس ولصفاتها فاذكروا ذلك المعنى لنتكلم عليه الاشارات بالمعنى
والاشارات هاهنا هى اخر الكلام فى اثبات العقول بهذا الطريق استشهاد صاحب
الاشارات قد شهد بان محرك كل كرة يحرك تحريكات غير متناهيه وانه غير متناهى القوه
وانه لا يكون بقوه جسمانيه فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان المحركات بعد الاول
انما تحرك بالعرض لانها فى اجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورات عقليه ولم يحضرهم ان
التصور العقلى غير ممكن الحصول لقوه فى جسم وهو غير ممكن لما يحرك بالذات وان احققت
لم يستجز ان تقول النفس الناطقه التى لنا تحركها بالعرض الا بالمجاز فى ذلك لان الحركه
بالعرض هو ان يكون الشى صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه ثم يزول عنه ذلك بسبب زواله
عما هو فيه الذى هو مطبوع فيه التفسير الغرض من هذا الفصل ابطال قول من يقول محركات
الافلاك بعد البارى تعالى متحركة بالعرض والوجه فى ابطاله ان يقول هذه المحركات
ليست اجساما ولا جسمانيه وما كان كذلك امتنعت الحركه عليه بيان الاول من وجهين الاول
ان صاحب المشائين وهو ارسطاطاليس اعترف بان محرك كل كره يحركها تحريكا غير متناهيا لان
الحركات الفلكيه لا بداية لها ولا نهاية عنده فيكون تلك المحركات قويه على افعال لا نهايه لها
وثبت ايضا ان القوه القويه على اعمال غير متناهيه لا تكون جسمانيه فلزم من هاتين المقدمتين
ان تلك المحركات ليست اجساما ولا جسمانيه الثانى ان الجمهور اتفقوا على ان لتلك المحركات تصورات
عقليه وقد ثبت فى النمط الثالث ان التصورات العقليه لا تحصل للاجسام ولا للشى من القوى الجسمانيه
فثبت بهذين الوجهين ان محركات الافلاك ليست اجساما ولا جسمانيه واما الكبرى وهى
ان ما كان كذلك استحالة الحركة عليه فهو ظاهر لان الحركه عباره عن الانتقال
من الحيز وذلك لا يعقل الا فى الاجسام او فى الامور الحاله فى الاجسام فاما الذى لا
له الى شى من الاحياز لا بذاته ولا بسبب محله فان انتقاله من حيز الى حيز غير معقول وظهر
التعمق ولهم لا يجوز ان يقال النفس الناطقه التى لنا متحركه بالعرض عند حركه

بتبنا فان الحركة بالعرض هو ان تتبدل وضع الشي بسبب تبدل وضع محله او موضوعه
واذا لم تكن النفس الناطقة حاله في الجسم اصلا استحال ذلك فيها وبالله التوفيق
النمط السادسة في اثبات العقول اشاره الاول ليس فيه حينئذ الا الوجود
ملزوم كما علمت ان لا يكون مبدا الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب
من هيولى وصوره فيتضح لك ان المبدا الاقرب لوجوده عوارض او عن مبدا فيه حيثيتان
عنه اسان معًا لانك علمت انه ليس ولا واحدة من الهيولى والصوره علة الاخرى بالاطلاق ولا واسطة
بالاطلاق بل يحتاجان الى علة لكل واحد منهما او لهما معا ولا يكونان معا الا بقسمة
فالمعلول الاول عقل غير جسم وانت وقد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك
المبدع الاول في سلسلتها او في حيزها العقلي التفسير الغرض من هذا الفصل بيان ان
المعلول الاول عقل مجرد وهو انه قد بين في النمط الخامس ان الباري جل وعلا
وفي ذاته منزه عن التركيب من جميع الوجوه وبين ان الشي الذي يكون كذلك يستحيل ان يكون علة
الا لشي واحد اللهم الا بالتوسط اي يكون هو علة الشي ويكون ذلك الشي علة لشي آخر واذا ثبت ذلك
فنقول المعلول الاول لا يجوز ان يكون جسما لانه ثبت في النمط الاول ان الجسم مركب من الهيولى والصوره
وثبت هناك ايضا انه لا يجوز ان تكون الهيولى علة للصوره او تكون الصوره علة للهيولى وثبت ايضا
انه لا يجوز ان يكون واحدة منهما واسطة مطلقة في وجود الاخرى بل هما محتاجان الى علتين
او الى علة واحدة ذات اعتبارين واذا كان كذلك استحال صدوره عن الله تعالى لانه تعالى ليس فيه
تركيب اصلا حتى يكون مصدرا لهما واذا استحال ان يكون الباري تعالى علة لهما استحال ان يكون علة
للجسم لان علة الشي المركب لا بد وان يكون علة اولا لاجزائه فاذا استحال كون الباري تعالى علة
للهيولى والصوره استحال ايضا كونه تعالى علة للجسم فثبت ان المعلول الاول ليس بجسم ولا هيولى
ولا صوره فهو اذن جوهر مجرد وهو العقل واما قوله بعد ذلك وانت فقد صح لك وجود عدة عقول
متباينة ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها او في حيزها العقلي فاعلم ان الغرض منه
ان الدلالة على اثبات العقول فلما ثبت بهذا الدليل ايضا وجود عقل لزم ان يكون هذا العقل
في سلسلتها اي يكون هو ايضا من جملة العقول المحركة للافلاك على سبيل التشويق وان لم يكن كذلك
فلا شك انه يكون في حيزها العقلي اي يكون مشاركا لها ومساويا في كونهما موجودات ليست باجسام
ولا جسمانية تنبيه قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكريه الفلكية افلاكها وكواكبها كثيرة
العدد ويلزمك على الاصول السالفة ان تعلم ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز
او خارج المركز او فلكا غير محيط مثل التداوير او كوكبا شيئا هو مبدا لحركته مستديرة على نفسه

لانه من الفلك في ذلك عن الكوكب ان الكواكب تنتقل حول الارض بسبب الافلاك التي هي مركوزة فيها
ولا ان يحرق لها اجرام الافلاك وينبه في ذلك بصيرة انك اذا تاملت حال القمر في حركته
المضاعفه واوجه وحال عطارد في اوجيه وانه لو كان هناك انخراق يوجب جريان الكوكب او جريان
فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك ويعلم انها في سبيل الحركة الشوقية الشبيهة على قياس واحد
ويعلم انه ليس يجوز ان يقال ان السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه ويعلم انها لم تختلف اوضاعها وحركاتها
ومواضعها بالطبع الاولية من طبيعة واحدة بل هي طبايع شتى وان جميعها كلها بحسب القياس
الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة فيبقى لك ان ينظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا لبعض
في وجود اجرامها واسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ها هنا يوقف منها بيان ذلك التفسير
الغرض من هذا الفصل بيان ان كل جسم كري مستدير على نفسه فله شي خاص هو مبدا الحركة المستديرة
ثم ان الاجسام المستديرة قسمان لان احدهما لا يكون محيطا بالارض والاخر لا يكون محيطا بها اما
المحيط بالارض فقسمان احدهما ما يكون مركزه مركز العالم وهي الافلاك الممثلة والاخر ما لا يكون كذلك
وهي الافلاك التي مراكزها خارجة عن مركز العالم واما الذي لا يكون محيطا بالارض فقسمان احدهما
الكواكب وما بينهما الكرات المذكورة في تحت فلك محيط بالارض يكون الكواكب مركوزة فيها وهي المسماة
بالافلاك المداوير ولما كان القول باثبات مبادي لحركاتها المستديرة فرعا على اثبات كونها متحركة
على الاستدارة وكان من الناس من خالف فيه فزعم انها واقفة والكواكب تسبح فيها وتتحرك الا حرم
احتاج الى اقامة الدلالة على ان الفلك في نفسه متحرك فذكر في بيان ذلك وجهان احدهما علم في
جميع الكواكب وهو ان الفلك لو كان واقفا وتحرك الكوكب فيه لزم انخراق الفلك وذلك محال ولقايل
ان يقول البسيطية ممنوعة لاحتمال ان يكون في ثخن الفلك حلقة فطرها مساو لقطر
الكوكب ثم ان الكوكب يتحرك على تلك الحلقة ويحركها ويتحرك هو ايضا عند تحركها على الاستداره
ويكون الفلك واقفا ثم ان تلك الحلقة لا تظهر في الفلك لكونها شفافة عديمة اللون ثم ان قعت
المساعده على البسيطية لكن لا يسلم امتناع الثاني فانا قد بينا في النمط الثاني انه ليس لكم دلالة
حسنة في امتناع الخرق على الافلاك الكوكبية وثانيهما خاص بالقمر وعطارد وذلك ان الرصد
دلت على ان الفلك الحامل للقمر يتحرك في كل يوم اربعا وعشرين درجة وثلثا وعشرين دقيقة
الى التوالي وان فلكه المايل يتحرك كل يوم احدى عشرة درجة وتسع دقايق الى خلاف التوالي
وفلكه الجوزهر يتحرك ثلاث دقايق الى خلاف التوالي فلا جرم يتحرك مركز القمر كل يوم ما يعني من
حركة فلكه الخارج المركز بعد حركة فلكه المايل وفلكه الممثل وهذا انما يمكن لو كان القمر متحركا
بحركة فلكه لاستحالة ان يتحرك الجسم الواحد بالذات الى جهتين مختلفين فلما دل انه لا حركة

الى التوالي واخرى الى غير التوالي علمنا ان تلك الحركة ليست لها بذاتها بل بسبب حركة فلكها وكذى
القول في فلك عطارد على ما هو مشروح في الهيئة وهذا هو المراد من قوله وينبه في ذلك بصيرة
انك اذا تاملت حال القمر في حركته المضاعفة واوجه وحال عطارد في اوجيه يعني بالحركة
المضاعفة للقمر ما ذكرناه من حركته الى جهتين احدهما الى التوالي والاخرى الى غيرها وانما
سميت هذه الحركة مضاعفة لعله مشهورة في الهيئة واما قوله وانه لو كان هناك انخراق يوجب
جريان الكوكب او جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك فمعناه انه لو كان المتحرك هو الكوكب او
التدوير لما كان الامر كذلك لاستحالة ان يتحرك الجسم الواحد حركتين احدهما بالذات
والاخرى بالعرض لكن في ذلك بحث وهو ان الشي عند حركته العرضية اما ان يكون قد انتقل
الى تلك الجهة او لم ينتقل اليها فان كان لم ينتقل اليها فهو ليس بمتحرك الى تلك الجهة وان كان
قد انتقل اليها الا ان انتقاله اليها بسبب ان جسما آخر حركه اليها فلا جرم كانت تلك الحركة
عرضية له انتقاله الى الجهة الاولى هو لذاته فلا جرم كان ذلك حركة بالذات فنقول هذا
محال بالضرورة لان الانتقال الى جهة يلزمه الحصول في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصول
الجسم الواحد دفعة واحدة في جهتين وذلك بين البطلان في بديهة العقل سوا كان الانتقال
او بالعرض او احدهما بالذات والاخرى بالعرض لا يقال انا نرى الرحا يتحرك الى جهة والنملة
تتحرك عليها الى خلاف تلك الجهة لانا نقول لم لا يجوز ان يقال تحصل للنملة وقفات حال
تحرك الرحا وللرحا حال تحرك النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن ليس اشد استبعادا من
قولكم ان الخردلة المرمية الى فوق قد سكنت الجبل النازل في الجو وكما انكم قلتم الاستبعاد
لا يعارض البرهان فنحن نقول ايضا ها هنا الاستبعاد لا يدفع البديهيات واما
قوله وانت تعلم انها كلها في سبيل الحركة الشوقية التشبيهية على قياس واحد فاعلم انه
لما اقام الدلالة على ان الافلاك متحركة بالاستداره عاد الى ما ابتدا به اولا من ان كل جسم متحرك
بالاستداره لا بد وان يكون حركته شوقية تشبيهية على ما مر وهذا الحكم غير مخصص بعض
الاكر دون البعض ومن المتقدمين من توقف فيه وقال الافلاك الكلية سبعة
ولكل واحد منها محرك يحركه للشوق الى المتشبه فاما الكرات التي تتصل الى ذلك الفلك
الواحد مثل فلك القمر فانه يتصل الى اربع كرات فلا ندري انه هل لكل واحد من هذه الكرات
محرك خاص او لمجموعها محرك واحد اما الشيخ فقد جزم ها هنا انه لا بد وان يكون لكل واحد
منها محرك خاص لان المتحرك بالاستدارة اذا ثبت ان حركته ليست الا شوقية تشبيهية وجب
ان يكون الحال في كل الكرات كذلك واما قوله ويعلم انه ليس يجوز ان يقال ان السافل منها

معشوقه الخاص هو ما فوقه فمعناه ما مر قبل ذلك من انه لا يجوز ان يكون معشوق الكرة السافلة
في حركتها هي الكرة العالية فاما قوله ويعلم انها لم تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها
بالطبع الاولية من طبيعة واحدة بل هي طبايع شتى وان جميعها بحسب القياس الى الطبايع العنصرية
طبيعة خامسة فاعلم ان المراد منه ان كل واحد من الافلاك يخالف الاخر في طبيعته وماهيته
وحاصل الكلام في الدلالة على ذلك ان كل واحد من الافلاك مختص بشكل ومقدار ووضع
وحيز استحال حصوله للاخر فحصول كل واحد من هذه اللوازم اما ان يكون للجسمية وهو محال والا لما
حصل فيها وهو ان كان لازما عاد المحال وان لم يكن لازما بل كان اللازم نسبته لا لازما او لما لا يكون حالا
فيها ولا محلا لها وهو باطل لانه ان كان جسما او جسمانيا عاد التقسيم في اختصاصه بتلك الخاصية
وان لم يكن جسما ولا جسمانيا كانت نسبته الى الكل واحدة فلا يكون بعض الاجسام بلزوم بعض الصفات
اولى من البعض فلما ان يكون تلك الصفات لازمة للكل فحينئذ يرتفع الاختلاف هذا خلف او لا
يلزم شي منها شيئا ايضا هذا خلف ايضا فلما ان يكون ذلك الاختلاف بمحال جسمياتها وهذا
هو الحق فظهر ان هيولات الافلاك مختلفة بالماهية ولذلك وجب لكل واحد منها ما استحال
على الاخر فثبت ان هيولى كل واحد من الاجسام الفلكية مخالفة بالماهية لهيولى الاخر وهي
بأسرها مخالفة لهيولى الاجسام العنصرية فتكون الطبيعة الفلكية طبيعة جنسية بالنسبة
الى الطبايع العنصرية وهي الطبيعة الخامسة ويدخل تحت ذلك الجنس انواع ثم انه شرع بعد ذلك
في بيان انه لا يجوز ان يكون شي من الاجسام الفلكية علة للاخر وبالله التوفيق الرابعة
في اثبات العقول ستة فصول ومحل تقسيم الدلالة على انه لا يجوز ان يكون شي من القوى الجسمانية
علة لشي منها وظاهر ان المؤثر فيها ليس هو الله تعالى لاستحالة ان يصدر عن الواحد اكثر من
الواحد فلا بد وان يكون عللها موجودات مجردة وهو المطلوب فاما انه لا يجوز ان يكون شي من الاجسام
علة لشي منها فقد ذكر الشيخ ها هنا فيه دليلا لانه كما سياتي بيانهما هذا اذا فرضنا
جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار بشخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي
علة لجسم فلكي يحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجد بها الامكان فلما الوجود
والوجوب فعند وجود العلة ووجوبها ولكن وجود المحوي وعدم الخلا في الحاوي معا فاذا اعتبرنا
تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوي امكان تشخص العلة مقدم في الوجود والوجوب على تشخص
المعلول فالخلو اما ان يكون عدم الخلا واجبا مع وجوبه او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا
مع وجوبه كان الملا المحوي واجبا مع وجوبه وقد بان انه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو
ممكن بنفسه واجب بعلته فالخلا غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شي من السماويات

علة لما تحته وللمحوي فيه واما ان كان المحوي علة لما هو اشرف واقوى او اعظم منه اعني الحاوي
فغير معقول ايضا وبالجملة ولا يمكن التفسير المطلوب من هذا الفصل بيان انه ليس شي من الكرات
السماوية علة للبعض واعلم ان ذلك يمكن فرضه على وجهين احدهما ان يكون الحاوي علة للمحوي
وثانيهما ان يكون المحوي علة للحاوي والشيخ اشار الى ابطال القسم الاول وتحرير ما ذكره
من الدلالة انه لو كان الحاوي علة للمحوي لكان متقدما عليه والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الشرطية ان العلة لا بد وان تكون متقدمة على المعلول وبيان امتناع التالي ان
وجود المحوي مع عدم الخلا وعدم الخلا مع وجود الحاوي لان عدم الخلا واجب لذاته لا متاخر
عن غيره ووجود المحوي مع ما هو مع الحاوي وما مع المع مع فوجود المحوي مع الحاوي فيستحيل
ان يكون متاخرا عنه وان شئت قلت وجود المحوي وعدم الخلا ايضا لان المتقدم على المع مقدم
ولو كان متقدما على عدم الخلا لكان واجبا لذاته ولقايل ان يقول الشرطية ممنوعة فانا بينا
في النمط الخامس انه لا ينفك من تقدم العلة على المعلول الا بمجرد ما بينها فيه وانه ليس هناك
متصور زايد على ذلك ثم ان وقعت المساعدة على الشرطية فما الدليل على امتناع التالي قوله
لو كان الحاوي متقدما على المحوي والمحوي مع عدم الخلا لزم ان يكون الحاوي متقدما على عدم
الخلا لان المتقدم على المع متقدم قلنا لا نسلم ان المتقدم على المع متقدم فانه ان عندكم
الحاوي مع العقل الذي هو علة المحوي فالحاوي مع المتقدم على المحوي ولم يلزم عندكم تقدمه عليه
واذا لم يجب ان يكون المع مع المتقدم متقدما فلم لا يجوز ان يقال ايضا المع مع المتاخر لا يجب ان يكون متاخرا
وما الفرق بين الامرين واعلم ان هذا السوال انما يتوجه اذا احتجنا في تقرير هذه الحجة الى ان
المتقدم على المع متقدم وانما يحتاج اليه لو قلنا بان عدم الخلا ووجود المحوي معا حتى نقول
بعد ذلك لو كان الحاوي متقدما على المحوي لكان متقدما على عدم الخلا لكنا اذا قلنا عدم
الخلا هو عين وجود المحوي سقط عنا ذلك لانه اذا كان عدم الخلا هو عين وجود المحوي كان الحاوي
المتقدم على وجود المحوي متقدما لا محالة على عدم الخلا وانما قلنا ان وجود المحوي هو عين عدم الخلا
لان الخلا امر عدمي فعدمه عدم العدم فيكون ثبوتيا فعدم الخلا هو عين ثبوت الملا لكن لقايل
ان يقول الخلا واجب لذاته فلو كان عدم الخلا نفس وجود المحوي لزم ان يكون وجود المحوي واجبا
لذاته هذا خلف فهذا ما في هذا المقام من البحث ثم ان وقعت المساعدة على ان الحاوي
لو تقدم على الحاوي لتقدم على عدم الخلا فلم قلتم بان ذلك محال قوله لان الموقوف على الغير
ممكن لذاته قلنا لا نسلم ان الخلا ممتنع لذاته على ما مر القول فيه في مسئلة الخلا ولنرجع
الى تفسير المتن اما قوله اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار تحصيله

ثم بعد التعين فاعلم ان المراد منه ان الجسم الذي يصدر عنه اثر فلا بد وان يحصل تحصيله اولا ثم بعد
تمام تحصيله يصدر عنه اثر وهذا اشارة الى ان العلة لا بد وان تكون متقدمة على المعلول بالذات
واما قوله فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي حوية لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع العلة وجدتهما
في الامكان واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة وجوبها فاعلم ان المراد منه لما ثبت ان وجود
المعلول متاخر عن وجود العلة وجب ان يكون امكان المعلول مقارنا لوجود العلة لان امكان المعلول سابق
على وجوده ووجود العلة ايضا سابق على وجود المعلول فكل واحد منهما اعني وجود العلة وامكان
المعلول سابق على وجود المعلول فوجب ان يكونا معا فظهر انه لو كان الحاوي علة للمحوي لكان وجود الحاوي
مع امكان المحوي واما قوله لكن وجود المحوي وعدم الخلا في الحاوي معا فاعلم ان المراد منه
ان يبين استحالة التالي وهو ان يكون وجود الحاوي مع امكان المحوي فبين ذلك بان قال وجود المحوي
وعدم الخلا في الحاوي معا وهذا ظاهر لكنه لم يبين معيتهما ان عدم الخلا هو عين وجود المحوي
على ما قررناه قبل واما قوله واذا اعتبرنا تحصيل الحاوي في العلة كان معه للمحوي امكان لا تحصيل العلة
متقدم في الوجود والوجوب على تحصيل المعلول فاعلم ان هذا الكلام ليس فيه الا بيان ان الحاوي
لو كان علة للمحوي لوجب ان يكون وجود الحاوي متقدما على وجود المحوي وان يكون مقارنا لامكان وجوده
وهذا هو الذي قرره في اول الفصل فيكون مكررا والاولى حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه
وبعد ذلك لو حذفته وضممت ما قبله الى ما بعده انتظم الكلام هكذا لكن وجود المحوي وعدم الخلا في الحاوي
معا والخلو اما ان يكون عدم الخلا واجبا مع وجوب الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا
مع وجوبه كان المحوي واجبا مع وجوبه ولا بد في تقرير هذه المقدمة من ان يقال لان مقارن المقارن
مقارن وان كان عدم الخلا غير واجب مع وجوب الحاوي كان ممكنا لذاته وذلك محال فهذا تمام تقرير
هذه الحجة فظهر ان شيئا من الافلاك الحاوية لا يكون علة لشي من الافلاك المحوية واما قوله ولعلنا
ان يكون المحوي علة للحاوي فهو محال لان الحاوي اشرف واقوى من المحوي والاشرف الاقوى لا يكون
معلولا للاخس الاضعف ولقايل ان يقول انه قول اهل التحقيق ان الكلام المبني على الخسة
والشرف خطابي لا برهاني وهو وهم وتنبيه ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوي غير جسم فلا بد من
ان نقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان من واحد وليس ذلك محالا الا امكان الخلا مع وجود
الحاوي فقد تعرضنا عنى كما تعرض فيما نحن فيه لانك جعلت الحاوي وجودا عن قبل وجود المحوي فاسمع واعلم
ان الحاوي انما كان في وجوده يصحب امكان المحوي اذا كان علة لوجود المحوي فيكون للمحوي مع وجوده امكان حين تحدد
بوجوده السطح فلا يجب معه ما هو لو انه كان معلولا لما يجب بعده فاذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان يتحدد
بتحدده الداخل عن وجود الخلا الذي فيه لانه ليس هناك سبب ثاني اصلا واما الثاني فاما ان يكون العلة لهما

ليس بعلة بل مع العلة بل يقول ان الحاوي والمحوي وجبا عن شي بين التفسير تقرير هذا السوال
ان الالزام الذي ذكرته على من جعل الحاوي علة للمحوي لازم عليك في قولك ان علتهما ليست
جسما ولا جسمانيا فان عندك علة الحاوي سابقة على علة المحوي بالذات واذا كان كذلك تحير صدور
الحاوي عن العلة السابقة لم يكن المحوي بالذات صادرا عن علته وحينئذ يلزم تاخر المحوي عن
الحاوي فاجاب بذكر الفرق وهو ان المحوي اذا كان معلولا بالحاوي كان متاخرا عنه فيلزم امكان
الخلا فاما اذا كان معلولا بالعقل الذي هو مع الحاوي لم يلزم تاخره عن الحاوي حتى يلزم امكان
الخلا وانما يلزم تاخره عنه لان تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان حتى يكون ما مع المتقدم متقدما وانما هو
بالذات والعلية فالعلة متقدمة على المعلول لكن الذي مع العلة اذا لم يكن علة لم يكن له تقدم على
المعلول بالعلية فظهر انه لا يلزم من كون الحاوي مقارنا للعلة المتقدمة على المحوي كونه متقدما
عليه فهذا اصل الجواب وهو مبني على ان ما مع المتقدم بالذات لا يجب ان يكون متقدما وقد عرفت
ان الصل الدليل مبني على ان ما مع المتاخر بالذات يجب ان يكون متاخرا بالذات ولا يخفى الفرق بين
هذين المقامين انه صعب جدا وهاهنا بحث آخر وهو ان الشيخ قال واما التقدم الذاتي
فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة وفي هذا الكلام نظر لان التقدم الذاتي ينقسم الى التقدم بالطبع كتقدم
الواحد على الاثنين والواحد ليس علة للاثنين والى التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح
فالقول بان التقدم الذاتي انما يكون للعلة ليس بحق وعند ذلك لقايل ان يقول هب ان الذي
مع العلة لا يجب ان يكون قبليا بالعلية لكن لم لا يجوز ان يكون قبليا بالطبع لا بد من بيان ان المتقدم بالذات
حصر تحته نوعان ولا يلزم من انتفاء احد نوعي الجنس انتفاء الجنس فيعيد بيان كون الحاوي متقدما
على المحوي بالطبع لا بالعلية عاد الالزام وهم وتنبيه او لعلك تزيد فتقول اذا خرج على
الاصول التي تقررت انه يوجد عن غير جسم حاو ولا غير جسم يوجد عنه هذا المحوي الاخر فيكون
وجوب الحاوي مع وجوب الغير الجسم الاخر بالذات ولكن المحوي معلول لغير الجسم الاخر فانه اذا
اعتبرت له معيته مع هذا الاخر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب الحاوي فالمحوي ممكن فجوابك ان هذا
هو الطلب الاول عند التحقيق وجوابه ذلك بعينه فان المحوي انما هو ممكن بحسب قياسه الى الاخر
الذي هو علته وذلك القياس لا يفرض امكان الخلا بوجه وانما يفرضه تحدد الحاوي في باطنه
ثم تحدد الحاوي لا يسبق على المحوي فليس كل ما هو بعد مع شي بعد لان القبلية والبعدية
اذا كانا بحسب العلية والمعلولية حيث لم يكن عليه ولا معلولية لم يجب قبلية ولا بعدية ولما لم يجب
ان يكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع القبلية بالعلية قبلا اللهم الا بالزمان التفسير
هذا هو السوال الاول بعينه مع الجواب الاول فلا فايدة في التطويل وهم وتنبيه ولعلك تقول

ان الحاوي والمحوي جميعا يجب اعتبارنا نسبتهما غير واجبي الوجود خلو مكانيهما عنه ولهذا الوجود فاسمع
ان يحدد لنا انه لا يمكننا ممتنعا لم يكن هناك تحدد لشي ولا امكان ان لم يكن خلا وانما تعرض ما يعرض
اذا كان تحدد فيلزم مع تحدده ان يكون الحد محيطا بملا او غير محيط به فيكون خلا التفسير
هذا سوال آخر تقريره ان الحاوي والمحوي كل واحد منهما ممكن لذاته واذا كان عدم الخلا وجود
المحوي معا وكان وجود المحوي ممكنا لذاته كان عدم الخلا ايضا ممكنا لذاته واجاب بان عدم المحوي
لا يلزم منه وجود الخلا مطلقا بل بشرط حصول السطح الداخل من الحاوي اولا وانما يكون للسطح الداخل
من الحاوي تقدم على المحوي لو كان علة له وحينئذ يلزم المحال فاما اذا لم يكن كذلك لم يكن الا تحال
وان دا اشار وهذا الكلام واجب بعينه بسبب المتقدم الى صورة الجسم الحاوي وبعينه التي تكون
لصورته اولى جملته التفسير لو كان الحاوي علة للمحوي سواء جعلت جملة الحاوي سواء جعلت
جملة الحاوي بمادته وصورته علة للمحوي او جعلت صورته الجسمية او نفسه الجسمانية علة للمحوي
وعلى جميع التقديرات يكون الاشكال المذكور عايدا لان العلة ما لم يتم ذاتها استحال صيرورتها موجبة
للمعلول تذنيب فقد استبان انه ليست الاجسام السماوية علل لبعضها البعض واذا ذكرت في
نفسك علمت ان الاجسام انما تصورها والصور القايمة بالاجسام والتي هي كمالية لها انما يصدر عنها
افعالها بتوسط مادتها قوامها ولا توسط للجسم بين الشي وبين ما ليس بجسم من هيولى وصورة حتى توجد هما
اولا فيوجد بهما الجسم فاذن الصورة الجسمية لا تكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولا لصورها
بل لعلها تكون معدة لاجسام اخر لصور ما تحدد عليها او اغراض التفسير ولما فرغ
من الحجة المذكورة صرح الان بالنتيجة المطلوبة وهي انه لا يجوز ان يكون شي من الاجسام علة لشي
منها ثم ذكر حجة اخرى على هذا المطلوب وهي الحجة القديمة المشهورة فيما بين الحكما
وهي انه لو كان جسم علة لجسم آخر لكانت عليته للعلة اما ان تكون لهيولاه او لصورته او لهما معا والاول
باطل لان الهيولى قابلة والشي الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ولقايل ان يقول ان الشيخ نص
في النمط السابع على ان علم الباري تعالى يقتضي صورا متجردة في ذاته وعلة تلك الصور هي ذاته
وذاته بسيطة فيكون البسيط فاعلا وقابلا معا والثاني ايضا باطل لان العلة الموجدة للشي
لا بد وان تكون علة اولا لاجزايه على ما مر بيانه في النمط الرابع واجزاء الجسم هي الهيولى والصورة فلو
جعلنا صورة جسم علة لجسم آخر لوجب ان تكون الصورة علة اولا لصورة الجسم المعلول وهيولاه
ثم بواسطة ذلك للجسم لكن يستحيل ان تكون الصورة الجسمية علة للصورة او الهيولى لان الصورة
انما تفعل بمشاركة الوضع ويستحيل ان يكون للصورة التي فرضناها علة وضع مع الصورة المعلولة
والهيولى المعلولة وبحث هاهنا نفس وهو ان الصورة تفعل بمشاركة الوضع اولا ثم بيان استحالة كون

ذلك هاهنا ما بينا اما الاول فهو ان القوة الجسمانية انما تظهر اثرها اولا في محلها او فيما يماس محلها
ثم في المماس لما يماس محلها وكلما كان اقرب الى مماسة محلها كان حصول الاثر فيه قبل حصوله فيما كان
ابعد من محلها واذا ظهر التصور وظهر التمهيد فيه لا يستقر وايضا فان اثر القوة فيما يقرب من محلها فيما
يبعد عنه لو كان على التساوي لكان القوة النارية الحالة في هذا الجسم يسخن البعيد من هذا المحل
كما يسخن القريب منه لم يتبين حلولها في هذا الجسم اولى من حلولها في ساير الاجسام لانه اذا كان نسبتها
سواء بالنسبة الى كل الاجسام لم يكن لها اختصاص بشيء من الاجسام ولو كان كذلك لما كانت القوة جسمانية
لا تفعل الا بمشاركة الوضع واما الثاني وهو انه ليس من الصورة التي فرضنا علة وبين الصورة
والهيولى اللتين فرضناهما معلولتين وضع فلان الهيولى في ذاتها غير مختصة بحيز ووضع الا كان
الهيولى نفس الجسم واذا لم يكن مختصة بوضع وموضع استحال ان يكون لشيء اخر قرب وبعد بالنسبة اليه
وذلك معلوم بالضرورة فثبت ان الصورة الجسمية لا تفعل الا بمشاركة الوضع وثبت انه يستحيل
كونها فاعلة لهما ولما استحال ذلك استحال كونها فاعلة للجسم على ما مر تقريره فثبت انه يستحيل
ان يكون جسم علة لجسم اخر ولنرجع الى شرح المتن اما قوله اذا فكرت علمت ان الاجسام انما تفعل بصورها
فالمراد منه انك اذا فكرت علمت ان الجزء الهيولاني يستحيل ان يكون فاعلا لان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا
معا فيعلم بهذا الطريق ان الاجسام لا تفعل الا بصورها واما قوله والصور القايمة بالاجسام
والتي هي كمالية لها انما تصدر عنها بتوسط ما فيه قوامها فالمراد منه ان الصور منها ما يكون
حالة في الجسم كالشمسية والنارية والهوائية وغيرها ومنها ما لا يكون حالة فيها ولكنها صور
كمالية لها كالنفس الناطقة لها فانها غير حالة في بدن الانسان ولكنها صورة كمالية لها
فاما النوع الاول فلا تفعل الا بمشاركة الاجسام على ما مر تقريره واما النوع الثاني فكذلك لان
فعلها لو لم يكن بمشاركة البدن لكانت غنية في ذاتها وفي جميع افعالها عن الجسم فيكون عقلا محضا لا نفسا
واما قوله ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى وصورة حتى توجد بهما اولا فتوجد
بهما الجسم فالمراد منه ما سلف من انه يستحيل ان يكون الجسم متوسطا بين الشيء وبين ما ليس بجسم واما
قوله فاذن الصور الجسمية لا تكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولا لصورها فالمراد منه ان الصور
الجسمانية والكمالية لا يمكن ان يكون شيء منها سببا لهيوليات الاجسام وصورها واذا كان كذلك استحال
كونها علة للاجسام واما قوله بل لعلها تكون معدة لاجسام اخرى لصور تفيض عليها ولاعراض
فالمراد ان هذه الصور وان لم تكن عللا موثرة ولكنها معدة للاعراض المتجددة فيها
بالذات بواسطة المماسة كالماء الذي يسخن بمجاورة النار او بالمسامتة كما في تاثيرات الكواكب وهاهنا تم
الكلام في الطرق الدالة على اثبات العقول وسائر احكامها والله الموفق المستعان

المسالة الثالثة في بيان ترتيب الوجود ستة فصول هداية وتحصيل فقد بان ان ذلك انه جوهر غير جسمانية
موجوده وانه ليس واجب الوجود الا واحد فقط ولا تشاركه شيء اخر في جنس ولا نوع فتكون هذه الكثرة
من الجواهر العقلية الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية
تكون هي من هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدا الا لشيء واحد الا بتوسط
احدهما ولا مبدا للجسم الا بتوسط فصح اذن ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر
العقلية واذا كان ان تكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط
العقلية التفسير المراد من هذا الفصل انه ثبت فيما مر القول بوجود عقول مجردة وثبت
الوجود يستحيل ان يكون اكثر من واحد وثبت الان ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية
هذه العقول والاجسام لا بد من اسنادها الى الله تعالى لكن قررت في النمط الخامس ان واجب الوجود
يستحيل ان يصدر عنه اكثر من معلول واحد فذلك المعلول الواحد لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا
الا لكان علة لساير الممكنات وقد بطل ذلك فلا بد وان يكون المعلول الاول جوهرا عقليا ولا بد
ان يكون ساير العقول بتوسط ذلك العقل وان يكون الاجسام بتوسط تلك العقول زيادة تحصيل
وليس يجوز ان يترتب العقليات ترتيبا ويلزم الجسم السماوي عن اخرها لان كل جسم سماوي
مبدا عقليا اذ ليس الجسم السماوي بتوسط جسم سماوي فيجب ان تكون الاجرام السماوية سيدي في
الوجود مع استمرار ترتيب الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود مع
نزول السماويات التفسير لما ثبت ان هنا عقولا واجساما فلا يخلو اما ان يقال صدر عن كل عقل
عقل فقط الى ان ينتهي الامر الى اخر العقول ثم تبدى السماويات من ذلك العقل الاخير واما ان لا
يكون كذلك والاول محال لان العقل الاخير لا يجوز ان يصدر عنه الافلاك واحدها لان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد وساير الافلاك لا يمكن اسنادها الى الفلك الاخر لما ثبت ان الفلك لا يجوز ان يكون
علة لفلك اخر ولا يجوز اسنادها الى ساير العقول لانا على هذا الفرض قلنا ان ساير العقول
لم يصدر عنه الفلك الا العقل الاخير ولما بطل هذا القسم ثبت ان الاجسام السماوية تبدى في
الوجود مع استمرار الجواهر العقلية فيصدر عن العقل الاول عقل وفلك ثم عن ذلك العقل عقل اخر
وفلك الى اخر المراتب ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يقال انه صدر عن العقل الاول عقل واحد فقط
ذلك الواحد واحد اخر الى ان انتهت الى عقل لا يصدر عن العقل الواحد الا عقل واحد ثم بعد ذلك يوجد عقل
يصدر عنه عقل وفلك ثم يصدر عن ذلك العقل عقل اخر وفلك اخر وبالجملة يكون في اول الامر عقول
كثيرة نازلة من غير الافلاك ثم يكون عقل وفلك ثم بعده عقول اخر كثيرة من غير افلاك ثم بعده عقل اخر
وفلك اخر وعلى هذا التقدير لا يلزم ان يكون الاجرام السماوية مساوية للعقول زيادة تحصيل

فمن الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي ومعلوم ان الاشياء انما يلزمان
من واحد من حيثيتين لاختلاف حكمين هناك الا الامكان لكل شيء منها انه بذاته ممكن الوجود وبالاول
واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول فيكون بما له من عقله الاول الموجب لوجوده وبما له من حاله
عند مبدا الشيء وبما له من ذاته لشيء اخر ولانه معلول ولا مانع ان يكون متقوما من مختلفات وكيف
لا وله ماهية امكانية ووجود من غيره واجب فيجب ان يكون الامر الضروري منه مبدا للكاين
الصوري والامر الاشبه بالمادة للكاين المناسب للمادة فيكون بما هو عاقل للاول الذي يجب
مبدا لجوهر جسماني ويجوز ان يكون للاخر تفصيل ايضا الى امرين بهما يفيض بسببا الصورة والمادة
جسمية التفسير لما ثبت ان العقل الاول لا بد وان يكون مبدا لجوهر اخر عقلي وجرم سماوي وقد
عرفت ان المعلولين لا يصدران عن الواحد الا لما فيها من الكثرة فينبغي ان نعرف الكثرة التي
في العقل الاول لكن لا كثرة فيه الا انه ممكن لذاته واجب للاول وانه يعقل ذاته ويعقل الاول فيكون كونه
عاقلا للاول وايجابه علة لشيء وبما له من ذاته وهو الامكان علة لشيء اخر ولا استحالة في ان يكون
في جوهر العقل الاول هذا النوع من الكثرة لانه ممكن لذاته فلا امتناع في تقويمه بالمقومات وكيف
لا نقول ذلك وهو ممكن لذاته واجب بغيره ثم اذا ظهر هذان الاعتباران في العقل الاول وجب اسناد
العقل والفلك اليهما ثم يجب ان يكون الامر الصوري مبدا للمعلول الصوري والامر الاشبه بالمادة علة
للمعلول الاشبه بالمادة فيكون كونه عاقلا للاول واجبا علة للعقل الثاني وباعتبار الاخر وهو
كونه ممكنا لذاته علة للفلك واعلم ان هذا الكلام اوهن من بيت العنكبوت ومع ذلك فقد
استقصينا الكلام في شرح ذلك في ساير كتبنا الا انه هاهنا الى بعض النكت فنقول
كلام الشيخ في هذا الفصل مختلط جدا في هذا الكتاب وفي ساير كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه
انما يصدر عنه الفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان لذاته والوجوب بغيره وتارة لانه يعقل نفسه
ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل القول فيه ويبين ان مصدر المعلولين هو الامكان
والوجوب او علمه بذاته وعلمه بعلته فان الحجة غير لايقة بهذا الموضع ونحن نتكلم بعون الله تعالى
ونوجهه على القسمين معا فنقول اما الامكان والوجوب بالغير والوجود فشيء من هذه لا يصلح
للعلية اما الامكان فلوجوه الاول وهو ان الامكان ليس امرا وجوديا وما لا يكون موجودا لا يكون
علة للموجود اما الصغرى فقد مر تقريرها في النمط الخامس والذي نزيده الان ان نقول لو كان
الامكان امرا وجوديا لكان اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته والاول باطل والا لكان واجب
الوجود اكثر من واحد ولان الامكان صفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر الى الغير لا يكون واجبا لذاته
وان كان ممكنا فاما ان يفتقر الى علة او لا يفتقر فان لم يفتقر فقد استغنى الممكن عن العلة وذلك باطل

باب اثبات واجب الوجود وان العقل علته اما الباري تعالى واما العقل الاول فلو كان علة ايضا لوجود
العقل الاول فلو كان علة ايضا لوجود ذلك الامكان لكان قد صدر عنه تعالى معلولان وذلك عندهم
فاعله هذا الباب للثاني ايضا باطل لان علة الشيء الموجود متقدمة بالوجود على المعلول عندهم فلو
كان العقل الاول علة لامكان نفسه لزم ان يكون في وجوده سابقا على امكانه وذلك محال لان وجود ممكن
غيره والامكان من ذاته وما بالذات اقدم مما بالغير والثالث ايضا باطل لان فاعل الباري تعالى والعقل
الاول معلول العقل الاول فيلزم ان يكون معلول العقل الاول علة لامكانه فيلزم ان يكون امكانه
متاخرا عن وجوده بمراتب وهو محال فثبت ان الامكان لا يمكن ان يكون امرا وجوديا واما بيان
الكبرى فهو ان العدم الصرف يستحيل ان يكون علة للموجود او جزءا منها اذ لو جاز ذلك لجاز اسناد
جميع الممكنات الى العدم الصرف وهو يسد باب اثبات واجب الوجود فهذا برهان ناهض قاطع على ان
الامكان لا يجوز ان يكون علة لوجود الفلك واي عاقل يجوز ان يقول المقتضي لوجود هذه الاجسام
العظيمة مجرد وصف عدمي لا ثبوت له اصلا والعجب ان هولاء اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون جسم
علة لجسم اخر وعللوا ذلك بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والصورة لا تفعل الا بمشاركة الهيولى
والهيولى ذاتها قابل ولا معنى للقبول الا الامكان فلاجل مقارنة الجسم وبين الامكان من هذا المعنى البعيد
اخرجوا الجسم عن ان يكون له صلاحية العلية والمباشرة ثم جاءوا وجعلوا نفس الامكان علة لما هذا الامر
التعسف لا يدرك الحجة الثانية ان الادلة الدالة على ان الوجود في الموجودات امر واحد وان الجسمية
في الاجسام واحدة فهي ايضا دالة على ان الامكان في الممكنات امر واحد وقد تقرر في بداية العقول
ان حكم الشيء حكم مثله فلو صلح امكان لان يكون علة لشيء لصلح كل امكان لان يكون علة كذلك الشيء فاذا صلح
امكان العقل الاول لان يكون علة لفلك الاول فليصلح امكان ذلك الفلك بنفسه لان يكون علة لوجود نفسه
وحينئذ يكون الفلك موجودا لذاته ويخرج عن كونه ممكنا فالحاصل ان الامكان علة لشيء لوجب ان لا يكون
في الوجود موجود ممكن ولما كان التالي محالا كان المقدم مثله واما ان مجرد الوجود لا يصلح للعلية
فالامر فيه ايضا كذلك لان وجود كل شيء يساوي وجود غيره فلو صلح وجود علته يصلح كل وجود لها
واما كونه واجبا بالغير فهو ليس صفة ثبوتية والا لكان ممكنة لان وجوبه بالغير اضافة عارضة له بالنسبة
الى الغير والاضافات متاخرة ومكنه فلا بد لها من سبب فيكون وجوبه به زايدا عليه ولزم التسلسل فظهر انه لا
الامكان ولا الوجود ولا الوجوب بالغير يصلح للعلية واما الاحتمال الثاني وهو ان يجعل كون العقل عاقلا
لذاته ولعلته علة للمعلولين المذكورين فلا يرد للثاني جار لما سبق على ان علمه بذاته وبغيره لا بد
وان يكون زايدا على ذاته وحينئذ نعود البحث عن علة تلك الزوايد ولنشتغل الان على ان علم الشيء
نفسه وبغيره قد يكون نفس نفسه في الجملة ونقول علم العقل الاول بنفسه وبعلمه لما ان يكون

نفس نفسه او زايدا عليها فان كان الاول فمعلوم انه لا كثرة فيه الا بالامكان والوجود والوجوب فحينئذ
نعوج الاشكال الخيرو هوان كل علم من تعلقا بمعلوم واحد من وجه واحد فيهما المثلان لان العلم عندهم
صورة مساوية للمعلوم فاذا كان المعلوم واحدا كانت الصورتان متماثلتين واذا كان كذلك استحال
ان يكون علم العقل بنفسه علة للفلك وعلم معلوله به علة لعقل اخر لاستحالة ان يكون الاشيا المتماثلة
مختلفة في اللوازم ولا جواب لهذا السؤال الا ان المعلول لا يعرف علته كما يعرف تلك العلة نفسها اذ
الساعة على ان هذه الاعتبارات صالحة للعلية ولكنها غير كافية وذلك لان الفلك ليس موجودا
واحدا بل هو مركب عن الهيولى والصورة الجسمية والصورة النوعية والمقدار الخاص والشكل الخاص
والوضع الخاص والجملة فله من كل مقولة من المقولات العشر نوع او انواع فهذه الامور الكثيرة اذا
استندت الى جهة واحدة في العقل الاول او جهتين لزم استناد الكثير من الواحد الى الجهة الواحدة وهو خلاف
ما علم هذه القاعدة والاسابيق لينكشف بهذا القدر من الاشكالات ولنرجع الى التفسير اما قوله
ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو متقوما من مختلفات ففيه اشكال لان عند الشيخ لا بد وان يكون علة
لاجزائه اولا ثم مقوماته فلو كان المعلول الاول متقوما من المختلفات لوجب ان يكون الباري تعالى علة لتلك
الاجزاء فيكون قد يصدر عنه اكثر من الواحد وذلك يهدم اصلهم الا ان يقال انه علة لاحد اجزاء الماهية
فقط وبواسطته يكون علة للماهية لكنا نقول الجزء الاخير من الماهية ان لم يكن مفتقرا الى علة اصلا
كان واجبا لذاته وهو محال وان افتقر اليها فاما ان يكون تلك العلة هي الجزء الاول الذي صدر عن الباري
تعالى فحينئذ يكون معلول الباري تعالى هو احد الجزئين والجزء الثاني معلول معلوله فيكون المعلول الاول
بسيطا فيمتنع تقويمه عن المختلفات وقد فرضنا انه لا يمتنع هذا خلف او سببا اخر وهو ايضا محال لان
ما عدا الباري تعالى هذه الماهية المركبة من هذين الجزئين معلول هذه الماهية المركبة فلو جعلنا
سببا اخر علة لاحد جزئيها لكنا قد جعلنا شيئا من معلولات المعلول الاول مركبا من المقومات وبطل
فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لانه لو كان كذلك لكان العقل الاول الداخل فيه مركبا من الجنس والفصل
وقد بينا انه محال واما قوله وكيف لا وله ماهية امكانية ووجود واجب من غيره فاعلم انه ليس ان يكون
المراد منه الاستدلال على الدعوى التي ذكرها من ان المعلول الاول لا يمتنع ان يكون مركبا من المقومات لكن هذا
الاستدلال ضعيف جدا لان الامكان للشي صفة اضافية عارضة لماهيته والوجود ايضا صفة عرضية
وكثرة العوارض الخارجية لا تقتضي كثرة في الماهية فان الباري تعالى له صفات كثيرة عارضة اضافية
لذاته ولا يلزم من ذلك كون ذاته متقومة بامور مختلفة ولان الشيخ اعترف في النمط السابع من هذا
الكتاب بان تعقل الباري تعالى للاشياء كثرة لازمة لذاته ولم يلزم من كثرة تلك اللوازم وقوع الكثرة
في ذاته تعالى فظهر ان الاستدلال بالكثرة الحاصلة من الامكان والوجود على كون الماهية مركبة

غير صحيح اللهم الا ان يقال انه ما اعنى بالماهية الامر الذي هو معروض الامكان والوجود بل المجموع
الحاصل من تلك الماهية ومن الامكان والوجود وذلك ان ذلك المجموع مركب فيه كثرة ولكنا لو قطعنا
بمثل هذه الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى لان ذاته سبحانه
وتعالى اذا اخذت مع السلوب الكثيرة والاضافات الكثيرة حصلت هناك كثرة كثيرة حال علم الجعل
ذات الله تعالى مصدرا للممكنات الكثيرة واما قوله ثم يجب ان يكون امر الصوري سيد للكائن المناسب
للمادة فاعلم انه لم يذكر على هذه المقدمة طائلة والذي يعول عليه في ساير كتبه ان الاشرف مع الاشرف
مع انه هو الذي قال في كتاب البرهان من الشفا واذا رايت الرجل العلمي يقول هذا اشرف فهذا
خبيث فاعلم انه قد خلط فليت شعري كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث
العلمية واما قوله ويجوز ان يكون للاخر بفصل ايضا الى امرين بهما يصير سببا لصورة ومادة جسمين
فاعلم انه لم يذكر في العقل الاول الا انه ممكن لذاته وواجب بغيره ثم جعل الوجوب بالغير علة للعقل
الثاني وجعل الامكان علة للفلك لكن الفلك مركب من الهيولى والصورة وهما موجودان فلا بد
وان يكون في العقل الاول بسببهما جهتان ثم انه لم يذكرهما هاهنا على التفصيل وذكره في ساير كتبه فان
كونه ممكنا لذاته علة لهيولى الفلك وكونه موجودا علة لصورته واما وجوبه بغيره فهو العلة للعقل الثاني
ويسمون هذه الاعتبارات الثلاثة بالتثليث وهم وتنبيه ولقائل ان قال انا اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون
الا عن اختلاف يجب ان يصح عكسه حتى يجب ان يكون الاختلاف الذي بذات كل عقل يوجب وجود مختلف
ويتسلسل الى غير النهاية فلذلك تعلم ان الموجب لا ينعكس كليا التنبيه من الناس من اورد على الحجة
المذكورة لا هو اكثر لما جعلتم امكان العقل الاول وجوده سببا لصدور فلك وعقل عنه فهلا الامكان
والوجود حاصل في العقل الاخير فوجب ان يصدر عنه ايضا عقل اخر وفلك اخر وهلم جرا الى ما لا نهاية له
فاجاب عنه بانا قلنا المعلولان المختلفان لا بد وان ينتسبا الى هذين الاعتبارين في العلة والموجبة
الكلية لا تنعكس ولا يلزم ان يقول ان هذان الاعتباران في العلة لا بد وان يكونا مصدرين لمعلولين
المختلفين وتحقيقه هو ان كل عقل يخالف بماهيته ساير العقول فاذا كان كذلك لم يمتنع ان
يكون ماهية عقل تقتضي معلولا وماهية العقل الاخر يكون مخالفة لماهية الاول فلا تقتضي ماهيته من
الامكان والوجود شيئا ولقائل ان يقول فاذا لم يجب من حصول الاعتبارين في العقل حصول المعلول عنه
فلم لا يجوز ان يقال العقل الاول انه حصل الجهتان فيه لكنه لا يكون علة لمعلولين بل حصل عنه عقل واحد
ومن ذلك الواحد عقل اخر وهلم جرا على هذا الى ما شاء الله تعالى ثم بعده يحصل العقل الذي يصدر عن وجوده
وامكانه فلك وعقل ثم العقل الذي هو علة الافلاك الاخير وان لم يصدر عنه لكنه يصدر عنه عقل اخر
وهلم جرا الى ما شاء الله تعالى وبالجملة فالعقول المساوية للافلاك يكون متوسطة بين العقول المجردة

او يكون الامر كذلك في احد الطرفين او يكون الامر كذلك في بعض الوسايط دون البعض وعلى هذا المقدر
بطل ما يذكرونه من ان مراتب العقول بحسب مراتب الكرات وهذا السؤال قد مر ذكره مرة لكنا اعدناه
هاهنا لانه كان له مزيد توجه على كلام الشيخ هاهنا تذنيب في ان الاول يبدع جوهرا عقليا
هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى يتم
الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي التفسير الغرض من
كيفية ترتيب العقول والسماوات فقال الباري تعالى يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع لانه تعالى اعطاه
الوجود من غير توسط شي لا مادة ولا زمان ولا غيرهما ثم يصدر عن ذلك العقل عقل اخر وفلك وكذلك
ذلك العقل يصدر عنه عقل اخر وفلك وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جوهر جسماني ولقائل
ان يقول قد بينا انه لا سبيل لكم الى القطع بانه صدر على علة العقل الاول عقل وفلك واعلم ان قوله
الاول يبدع جوهرا عقليا وجرما سماويا لا نعني به ان الله تعالى اثر في وجود العقل الثاني حتى يكون المعنى
والموجد للعقل الثاني هو الباري تعالى بواسطة العقل الاول بل المؤثر في العقل الثاني هو العقل الاول
وقوله ان الباري يوثره بتوسط العقل الاول كلام مجازي حقيقته ما ذكرناه اشارة فيجب ان يكون
صورتي العالم العنصري لا عن العقل الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه
ذلك في استقرار لزومها لم تقترن بها الصور واما الصور فتفيض ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف
صورها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة ولا مبدا لاختلافها الا
الاجرام السماوية تفصل ما يلي جهة المركز مما يلي جهة المحيط وباحوال تدق عن ادراك الاوهام
مثلها وان وطنت لجملتها وهناك توجد صور العناصر بحسب فيها لحسب اختلاف نسبها من السماوية
امور منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى بعدها وهناك تفيض النفوس النباتية والحيوانية
والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم وعند الناطقة تقف سلسلة وجود الجواهر العقلية
المحتاجة الى الاستكمال بالالات البدنية وما يليها من الافاضات العالية وهذه الجملة وان اوردناها
على سبيل الاقتصاص فان تاملت اعطيته من الاصول بهذا يحققها سريعا البرهان
التفسير لما تكلم في كيفية صدور السماوات على عللها اراد ان يتكلم في كيفية وجود العناصر
واعلم ان العقل الاخير عندهم الذي يسمونه بالعقل الفعال هو المدبر لكرة القمر والعقل الفعال
معلول للعقل المدبر لكرة القمر وهو علة هيولى عالم الكون والفساد ولا يجوز ان يكون هو وحده مستقلا
بعلية صورها لان الاجرام العنصرية قابلة للكون والفساد فلها هيولى مشتركة ونسبة العقل
الفعال الى تلك الهيوليات على السوية فليس بان يكون سببا لاتصاف بعض الاجسام بالنارية والبعض
بالارضية اولى من العكس ولان نسبة جميع الهيوليات الى جميع الصور على السوية التساوي لا يمكن

الترجيح فاذن توقف فيضان الصور عن العقل الفعال على ان يصير استعداد المادة لقبول بعض الصور اتم
من استعدادها لقبول سايرها فانه اذا ترجح الاستعداد كانت تلك الصورة اولى بالفيضان من العقل الفعال
من ساير الصور ثم لا بد من سبب لتلك الاستعدادات المختلفة ولا سبب لها الا الاجرام السماوية في تفصيل ما يلي
جهة المركز مما يلي جهة المحيط هذه عبارة الكتاب ومعناها ان الاجسام التي في داخل كرة القمر لا بد وان
يكون بعضها في المركز وبعضها في المحيط اولى باللطافة والحرارة والذي يكون قريبا من المركز اولى
بالكثافة والبرد فاختلاف الاجسام في قرب بعضها من المركز وبعضها من المحيط هو الذي لاجله
استعدت تلك الاجسام للصور المختلفة واما قوله وباحوال تدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها
وان وطنت لجملتها فالمراد ان اختلاف الاجسام في القرب والبعد عن الفلك كما يحتمل ان يكون سببا
لاختلاف استعدادها للصور المختلفة مثل ان يضاف تلك الاختلافات الى الطبايع كان النعمة من
الافلاك والكواكب المتعة وهذه الامور وان عرفت على سبيل الجملة لكن الجزم بها وتفصيل القول فيها
متعذر واما قوله وهناك توجد صور العناصر بحسب فيها لحسب اختلاف نسبها من السماوية من امور
منبعثة عن السماوية امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى بعدها فاعلم انه لما تكلم في كيفية
استناد العناصر الاربعة الى عللها اراد ان يتكلم في المقتضي لامتزاجاتها وما ذاك الا اختلاف نسب
السماويات اليها فان الشمس اذا قربت من سمت الراس سخن الهوا واذا بعدت عنه برد فيحصل بسبب الحر والبرد
امتزاجات مخصوصة مذكورة في العلوم الجزئية وهاهنا بحث وهو ان المقتضي لهذه الامتزاجات
لا يجوز ان يكون قوى منبعثة من جرم الفلك فان الافلاك عندهم بسايط فحكم كل جانب منه مساو
لحكم ساير الجوانب اذا كان كذلك لم يلزم من حركة الفلك واختلاف نسب اجزائها الى اجزاء العناصر احكام
مختلفة بل المقتضي لهذه الامتزاجات قوى منبعثة من الكواكب سواء كانت محسوسة او غير محسوسة لان طبايعها
مختلفة وتختلف نسبها الى العناصر بسبب حركات اكثرها ولهذا السبب اضاف الشيخ اختلاف احوال
هذه العناصر الى السماويات الى السماوات واما قوله امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى بعدها
يعني به انه اذا حصل الامتزاج استعد ذلك الجسم لتلك الكيفية المزاجية لقبول قوى مخصوصة عن واهب
الصور حاصلة بعد حصول تلك الاستعدادات واما قوله وهناك تفيض النفوس النباتية والحيوانية
والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم فالمراد عند حدوث الامزجة تفيض النفوس الملائمة
من العقل الفعال المدبر لهذا العالم واما قوله وعند الناطقة تقف سلسلة وجود الجواهر العقلية
وهي المحتاجة الى الاستكمال بالالات البدنية وما يليها من الافاضات العالية فالمراد ان النفوس الناطقة
في اخر مراتب الجواهر المجردة لحاجتها الى الاستكمال بالالات البدنية والاستفادة من الافاضات
العالية وهذا الكلام بحث عن احوال النفوس خارج عن البحث عن كيفية درجات المعلولات فعدله الى الشرح

ثم هاهنا شك في موضعين فالاول انا وقفنا صدور الصور العنصرية عن العقل الفعال على حدوث
الاستعدادات التامة في المواد العنصرية واسندنا هذه الاستعدادات الى اختلاف الاحوال السماوية
فنقول هذه الاستعدادات اما ان تكون امورا ثبوتية وقد اسندناها الى الاجرام السماوية فحينئذ قد
اعترفنا بان اختلاف الاحوال السماوية حاصلة لان تكون مؤثرة في حدوث اشيا واذا جاز ذلك فلم لا يجوز
ان يقال هذه الصور العنصرية انما حصلت عن اختلاف الاحوال السماوية حتى يقع الاستغناء عن اسنادها
الى العقل الفعال لا يقال الفرق هو ان الصورة الجسمانية انما تفعل بمشاركة الوضع وقد عرفت ان الوضع
مع الهيولى والصورة الجسمية محال فلا جرم يستحيل ان تكون صورة جسمية علة لجسم واما الوضع مع تمام
القابل في الكيفيات فممكن فلا جرم كان تاثير الجسم في ثبوت هذه الاحوال ممكنا معقولا لانا نقول
فيلزمكم امكان استناد جميع الممكنات والقوى والاعراض الحاصلة في عالمنا عدا الصورة الجسمية
الى الاجرام الفلكية وانتم لا تقولون بذلك واما ان لم تكن هذه الاستعدادات امورا ثبوتية كان
حال المادة حال حصول ذلك الاستعداد كحالها عند عدمه واذا كان الحال متساويا في الازمنة
كلها استحال حصول الترجح الثاني هو ان العقل الفعال لما كان بسيطا استحال حدوث الصور والقوى
في هذا العالم وقد صدر عنه انواع غير متناهية وهذا يقدح في اصل هذا البناء وهو ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد لا يقال العلة لا تاثير لها في ماهية المعلول فان كون السواد سوادا مثلا لو كان
لعلة لزم ان لا يبقى السواد سوادا عند فرض عدم تلك العلة وهذا محال وانما تاثيرها في وجود المعلول والوجود
من حيث انه وجود امر واحد نوعي والماهية الواحدة النوعية انما تتعدد لتعدد القوابل فالترجح من الكثير
في القابل متاخر عن حصوله في نفسه والوجود حين حصل عن العقل الفعال لم يكن متعددا فلم يصدر عنه الكثير
من امر واحد بل انه متعدد بعد صدوره عنه وذلك لا يقدح في الغرض لانا نقول هذا التعدد باطل
من وجوه الاول لا نسلم ان العلة لا تاثير لها في ماهية المعلول قوله لو كان لها تاثير في كون السواد سوادا
لخرج السواد عن كونه سوادا عند فرض عدم علته قلنا هذا باطل لانا اذا فرضنا عدم علة
ماهية السواد فلا نقول السواد مع انه سواد خرج عن كونه سوادا بل نقول انه لا يبقى السواد اصلا وهذا
الكلام لا تناقض فيه ... الذي ذكروه لو صح لكان مثله واردا في الوجود لانه يقال لو كان للعلة
تاثير في وجود الشيء لكنا اذا فرضنا عدم العلة وجب ان لا يبقى الوجود وجودا ولئن التزموا ذلك وقالوا
لا تاثير للعلة في الوجود بل في جعل الماهية موجودة فنقول العلة اما ان يكون لها اثر او لا يكون فان كان لها اثر
كان الكلام المذكور في الماهية والوجود عائدا فيه بعينه وان لم يكن لها اثر كان ذلك تصريحا بكونه علة بل الذي
يدل على ان تاثير العلة الموجبة ليس في الوجود وحده بل وفي الماهية ايضا ان الموجودات متساوية في الحكم
... مثله فلو كانت النارية علة لوجود السخونة فقط لا لكونها سخونة والماء مؤثر في وجود البرودة لا في كونها

بوجوده وجب قيام المبرد مقام المسخن وبالعكس لان المقتضي في الاثر واحد فيهما جميعا وما به الاختلاف
غير داخل في الاثر ولما بطل ذلك علمنا فساد هذه القاعدة ثم لئن سلمنا المساعدة على صحة
هذه القاعدة الا انا نقول اذا صحت هذه القاعدة فلم لا تقولون ان الله تعالى هو المبدأ لجميع
الموجودات ويكون الصادر عنه هو الوجود وهو امر واحد واما الاختلاف والتعدد فانما حصل
من بعد القوابل وعلى هذا الوجه يسقط ما ذكرتموه من التطويلات واعلم ان من الناس من
اجاب عن اصل هذا السؤال فقال الدلالة انما دلت على ان الواحد من جميع الوجوه لا يفعل الا فعلا واحدا
الا عند تعدد الآلات كما في افعال النفس الناطقة او عند تعدد المواد كما في العقل الفعال واما الله تعالى
فهو المبدأ لجميع الممكنات فلا يكون مؤثرا بواسطة آلة او مادة فظهر الفرق الثالث هو انكم
لما اضفتم هذه الحوادث الارضية الى تلك الحوادث السماوية فتلك الاحوال لكونها حادثة يستدعي
اسبابا اخر واسبابها ان كانت سابقة عليها كان السابق على الشيء المعدوم عند وجوده يصح ان
يكون علة موثرة او معدة واذا جوزتم ذلك انسد عليكم باب اثبات الصانع فانا بينا في النمط الرابع انا لو
جوزنا اسناد الممكن الى ما يكون سابقا عليه بالزمان لم يمكن الفلاسفة المجوزون لوجود حوادث لا بداية
لها من اثبات الصانع وان كانت موجودة معها كانت حادثة وكانت مفتقرة الى اسباب اخر ويكون الكلام فيها
كالكلام في الاول فيفضي الى وجود علل ومعلولات لا نهاية لها دفعة واحدة وهو محال وهذا
سؤال قد بينا جوابه وذكرناه في سائر كتبنا الفلسفية والكلامية وهذا آخر الكلام في هذا النمط
النمط السابع في التجريد وفيه ثماني مسائل المسألة الاولى في كيفية مراتب الوجود وبقاء النفس
الناطقة فصل ... اما كيفية تنزل الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى
ثم عاد من الاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد ولما كانت النفس
الناطقة التي هي موضوع ما للصور المعقولة غير منطبعة في الجسم تقوم به بل انما هي ذات آلة بالجسم
فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها حافظا للعلاقة معه بالموت لا يضر جوهرها بل تكون باقية
بما هي مستفيدة الوجود من الجواهر الباقية التفسير في هذا الفصل مطلوبان فالاول كيفية
تنزل الموجودات الى الاخس فالاخس ثم كيفية صعودها مرة اخرى الى الاشرف فالاشرف اما الاول فهو
اجل من ان يوصف ... بانه اجل منه تعالى وتقدس عن مقتضيات الكثرة والانفطار ثم يليه
العقول ثم النفوس السماوية ثم الاجرام الفلكية ثم العنصرية ثم ما فيها من الهيولى والهيولى اخس
الجواهر لانها شيء بالقوة لا بالفعل واما الصعود فلان الهيولى لما اتصفت بالجسمية ثم بالصورة
النوعية ثم ما اخذت في التركيب ... من سورة التضاد وحصل فيها مشابهة ما للاجرام
السماوية في الاعتدال والبعد عن التضاد ثم تقع في مرتبة النبات ثم الحيوان ثم الانسان وذلك

لحصول نفسه الناطقة ثم للنفوس مراتب واجلها ان تصير عقلا مستفادا وهناك آخر مراتب الانسانية
مصاقبا لاول درجات الملائكة صلوات الله عليهم المطلوب الثاني النفس الناطقة باقية بعد
الموت وعلى هذا المطلوب دليلان احدهما ما ذكره في هذا الموضع وهو انه ثبت ان النفس الناطقة
التي هي محل الصور العقلية غير حالة في الجسم ولا تعلق لها بالبدن في ذاتها وجوهرها بل تعلقها
به لتكون آلة لها في اكتساب الكمالات وثبت ان العلة المؤثرة في وجود النفس الناطقة هي الجواهر
العقلية الباقية فاذا فسد الجسم فقد فسد ما لا حاجة للنفس في وجودها اليه مع ان العلة المؤثرة
في وجودها باقية واذا كان كذلك وجب بقاء النفس بعد فساد البدن وهذه الحجة هي التي ارتضاها صاحب
المعتبر في كتابه وطول تقريرها المسألة الثانية في ان النفس الناطقة غنية في ذاتها وفي تعقلاتها
عن البدن وفيه خمسة فصول تبصرة اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال
بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بآلتها ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض
للآلة كلال البتة الا ويعرض للقوة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا
الكلال بل كثيرا ما تكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال والقوى العقلية اما ثابتة
واما في طريق النمو والازدياد وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال ان لا يكون لها فعل بنفسها
وذلك انك علمت ان استثناء عين التالي لا ينتج وازيدك بيانا فاقول ان الشيء قد يعرض له من غيره
ما يشغله عن فعله ولا يكون ذلك دليلا على انه لا فعل له في نفسه فاما اذا وجد وقد يشغل عنه ولا يحتاج
اليه على ان له فعلا بنفسه التفسير انما سمى هذا الفصل بالتبصرة لانه مشتمل على بيان ان النفس
غير ... حالة فيه فكان الانسان عمي عن ... نفسه حتى اشتبه به غيره وهذا الفصل يوجب
لان يصير بصيرا بنفسه فلهذا سماه بالتبصرة ثم نقول لما بين بقاء النفس بعد فساد البدن شرع بعده
في بيان ان تعقلها للمعقولات باقية ايضا بعد فساد البدن والحجة المذكورة بعينها في المسألة
السالفة وهي ان القابل للصور العقلية جوهر النفس والفاعل لها هو الجواهر العقلية وهما موجودان
بعد فساد البدن ومتى كان الفاعل والقابل موجودين كما كانا من غير تغير اصلا وجب حصول الاثر فوجب بقاء
تلك التعقلات بعد موت البدن لكن هاهنا سؤال وهو ان يقال هب ان القابل هو النفس وان الفاعل هو
العقل ولكن لم لا يجوز ان يقال ان تعلق النفس بالبدن شرط لاستعدادها لقبول تلك الصور عن العقل ثم ان
الشيخ لدفع هذا السؤال ذكر ادلة على ان النفس الناطقة في ذاتها وفي تعقلها المعقولات غير
محتاجة الى شيء من الآلات البدنية فمن تلك الادلة انها لو عقلت بالآلة لكان كلما عرض للآلة كلال
وكلال وجب ان يعرض للقوة ايضا كلال والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الشيء متى كان
محتاجا الى غيره كان الخلل في المحتاج اليه موجبا لوقوع الخلل في المحتاج لانه لو استمر حال المحتاج على

نهج واحد سواء اختل المحتاج اليه او لم يختل فيقدح ذلك في احتياجه اليه وبيان كذب التالي ان البدن
عند زمان الكهولة في الانحطاط والنقصان مع ان القوة العقلية تكون في ذلك الوقت ... فعلمنا انه لا يلزم
من اختلال البدن اختلال القوة دائما فان قيل اليس ان الانسان يصير في آخر الشيخوخة خرفا
ويختل عقله فها هنا قد اختلت القوة لاختلال البدن اجاب بانا اذا قلنا لو كانت القوة العاقلة
بدنية لاختلت عند اختلال البدن فاذا قلنا لكنها اختلت عند اختلال البدن كان ذلك استثناء
عين التالي وانه غير منتج اما اذا قلنا في بعض الاوقات انها لا تختل عند اختلال البدن حتى قلنا لكنها
ما اختلت عند اختلال البدن كان ذلك استثناء لنقيض التالي وانه ينتج نقيض المقدم ويمكن ان يقال
ايضا المراد بالشرطية مطلقة اي لا نقول لو كانت القوة العاقلة بدنية لاختلت عند اختلال
البدن بل نجعله دائمة فنقول لو كانت بدنية لاختلت عند اختلال البدن دائما كما بيناه في الحجة ثم انه
لا يلزم من اختلالها في بعض الاوقات عند اختلال البدن ان يقال انها اختلت عند اختلال البدن دائما
فظهر انه لا يلزم مما ذكروه حديث استثناء عين التالي مع انه لو صدق ذلك ايضا لامكن ان يجاب الجواب
اللمي ان الحكم الواحد بالنوع يثبت بعلل مختلفة فاختلال افعال القوة العاقلة يجوز ان يكون
لاختلال محلها الذي هو البدن ويجوز ان يكون لا لذلك بل لان اشتغالها بتدبير البدن واستغراقها
فيه يمنعها من ان ترجع لفعل نفسها واذا احتمل الامرين سقط ما ذكروه وهذا تمام الكلام في تقرير
الشيخ ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال القوة العاقلة بدنية والمعتبر في بقائها على
كمالها بقاء البدن على حد معين من الصحة فاما ما وراء ذلك الحد من الصحة فانه غير معتبر في بقاء كمال
القوة العقلية ثم ان ذلك الحد باق الى آخر الشيخوخة والنقصان الحاصل في ... نقصان
واقع في الامر الزائد على القدر المعتبر من الصحة في بقاء كمال القوة العقلية فلا جرم لم يلزم من النقصان
الحاصل في زمان الكهولة نقصان في القوة العقلية واما في آخر زمان الشيخوخة لما وقع الاختلال ايضا
في ذلك القدر المعتبر لا جرم اختلت القوة العاقلة حينئذ واذا كان هذا الوجه محتملا سقط الاستدلال
وهذا كما ان القدر المعتبر في بقاء القوة الحيوانية والزائد على ذلك القدر غير معتبر في حصول
تلك الزيادة سواء وجدت او زالت فان القوة الحيوانية التي هي جسمانية بلا نزاع فلم لا يجوز مثله في القوة
العاقلة لا يقال هب ان ما ذكرتموه محتمل لكنا نرى القوة العاقلة قد يزداد كمالها وقوتها زمان
الكهولة ... ذلك الكمال حال اختلال البدن لانا نقول هذا ايضا مردود لان كمالات النفس الناطقة
موجودة في الاحوال كلها واشتداد كمالها انما يكون بسبب القوى البدنية ... زمان ...
علمنا ان هذا الاشكال مستمر ... ثم الجواب عنه على القولين واحد وهو ان زمان الكهولة زمان حصول العلوم
الكثيرة للقوة العاقلة والقوة العاقلة باقية على كمال قوتها فيستغني القوة ... العلم ولا جرم ...

في هذه الحاله اكمل واكثر عملا • زياده تبصره تامل ايضا ان القوى القايمه بالالات
تكلها كثرة الافاعيل لا سيما القويه وخصوصا اذا اتبعت فعلا فعلا على الفور وكان الضعيف
في مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحه الضعيفه اثر القويه وافعال القوه العاقله قد يكون
كثيرا بخلاف ما وصفت المفسر هذه حجه اخرى على ان القوه العاقلة في ذاتها وفي افعالها غنية
عنه عن البدن وتقريرها ان القوى البدنيه لها خاصيتان احديهما انها تكل بتكرر الافعال
القويه لا سيما اذا فعلت فعلا بعد فعل على الفور وذلك معلوم بالاستقراء وثانيتهما ان القوى المدركة
البدنيه لا تشعر بالمدرك الضعيف حال شعورها بالمدرك القوي فان الباصره لا تدرك الشعلة في عين
قرص الشمس والسامعة لا تسمع الصوت الضعيف عند سماع الرعد والبوقات وكذا القول في ساير
الحواس واذا ثبت ذلك فنقول انا نرى احوال القوه العاقلة بخلاف ساير القوى في هذين الحكمين فانها لا تكل عند
كثرة التعقلات بل انها كلما عقلت اكثر كانت قوتها على تحصيل ساير المعقولات اتم وادراكها للمعقولات
القويه لا يمنعها عن ادراك المعقولات الضعيفه فعلمنا ان القوه العاقله غير جسمانيه ولقايل
ان يقول القوه العاقلة مخالفه بالنوع لساير القوى فلم لا يجوز اختصاصها باحد الحكمين عن خاصيات
في ساير الانواع وان هذه القوى باسرها مع اختلافها مشتركه في انها جسمانيه فان الاشيا المختلفه
بالماهيه لا يستبعد اشتراكها في لازم واحد وايضا فلا نسلم ان القوى الجسمانيه المدركه لا يدرك
الضعيف حال ادراكها القوي فان القوه الخياليه حال ما يتخيل الجبل والبحر والشمس يتخيل البقه والذره
وايضا فلسنا نسلم ان ساير القوى جسمانيه على ما مر تقريره في النمط الثالث • زياده تبصره
ما كان فعله بالالة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الالة واعلم ان القوى الحساسه لا تدرك الالتها
بوجه ولا تدرك ادراكاتها بوجه لانه لا الات لها الى الاتها والى ادراكاتها ولا فعل لها الا بالاتها وليست
القوى العقليه كذلك فانها تعقل كل شي المفسر هذه حجه ثالثه على المطلوب المذكور وتقريرها
ان القوه العاقله لو كان ادراكها بواسطة الالة لما ادركت نفسها ولا ادراكها لنفسها ولا الالتها
والتوالي الثلث باطلة فالمقدم باطل بيان الشرطيه من حيث الاول ان القوه الجسمانيه لما كان
ادراكها بواسطة الالة لا جرم ما ادركت ذاتها ولا ادراكها ولا التها فلذلك ههنا الثاني
ان الاله يستحيل ان يكون متوسطة بين الشي وبين نفسه وبينه وبين ادراكه لنفسه وبينه وبين
ادراكه لتلك الاله والا لكانت الالة متوسطة بين نفسها وبين غيرها وهو محال واذا استحال كون الالة
متوسطة بين القوه وبين هذه الامور الثلثه وكان ادراكها لا يتم الا بتوسط الالة وجب استحالة
كون القوه مدركة لهذه الامور فثبت صحه الشرطيه واما فساد التوالي فظاهر لانا نعلم بالضرورة ان
قوتنا العاقلة تدرك نفسها وادراكها لنفسها والجسم الذي ندعي كونه اله لها وهو القلب او الدماغ

فعلمت انه لا حاجة بالقوه العاقلة في تعقلها الى شي من الالات وربما جعلوا هذه المقدمه صغرى
وضموا اليها كبرى وهي كل ما كان غنيا في فعله عن الالة كان غنيا في ذاته عن تلك الالة لان الموجود
حري في الفاعليه فان ثبت الاستغنا في اصل الموجوديه كان اولى وحاصلها ان المقدمتين تنتجان كون
القوه العاقله غنيه في ذاتها وفي عاقليتها عن البدن ولقايل ان يقول ههنا مطلوبان
احدهما ان القوه العاقله غير جسمانيه وثانيهما ان بتقدير ان يكون الامر كذلك يمتنع ان تبقى
صحه لقيامها بذاتها ان لا ادراك للاشيا على تعقلها الجسم والحجه التي ذكرتموه لا تفيد واحدا منهما
اما الاول فلانا نقول ان قولكم القوه العاقله تفعل بواسطة الالة كلام مجمل عندنا ان القوه
العاقله عرض حال في البدن وهذا العرض هو المتعلق بنفسه وبساير المعلومات ونعني بهذا
التعلق النسبه الخاصه التي تكلمنا فيها في النمط الثالث وسميناها بالشعور والادراك
فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك فلئن قلتم هذا اذا كان مستقلا بالتعلق بالمعلومات وجب ان يكون
مستقلا بذاته قايما بنفسه طالبناكم بالدلالة عليه فان عولتم على ما ذكرتموه من حديث الموجوديه
والموجوديه فقد سبق الكشف عن هذه المغالطة في النمط السادس واما الثاني فهو ان نقول
هب ان القوه العاقله موجود قايم بالنفس ليس بجسم ولا جسماني لكن لم لا يجوز ان يكون شرط امكان
اتصافه بالعلوم والتعقلات تعلقها بالبدن ومعلوم انه ليس في شي مما ذكرتموه ما يبطل هذا الاحتمال
فظهر ان الذي ذكروه كلام خطابي لا برهاني زياده تبصره لو كانت القوه العقليه منطبعه
في جسم من قلب او دماغ لكانت دايمة التعقل او كانت لا تعقله البته لانها انما تعقل بحصول صورة
المعقول لها فان كانت تعقلا بعد ما لم يكن فيكون قد حصل لها صورة بعد ما لم يكن لها ولانها مادية
فلا يمنع ان يكون الحاصل لها من صوره المتعقل من مادته موجودا في مادتها ايضا ولان حصوله يتجدد
فهو غير الصوره التي لم تزل له في مادته لمادته بالعدد فيكون قد حصل في ماده واحدة مكنونه
لعارض باعيانهما صورتان لشي واحد وقد سبق بيان فساد هذا فاذن هذه الصوره التي بها تصير
القوه المتعقله متعقله لالته تكون الصوره التي للشي الذي فيه القوه المتعقلة وللقوه
المتعقله مقارنه لها دايما فاما ان يكون تلك المقارنه توجب التعقل دايما او لا توجب التعقل
اصلا وليس ولا واحد من الامرين صحيحا المفسر هذه حجه رابعه على ان القوه العاقله
غير حاله في الجسم اصلا وسماها في كتاب الشفا والنجاه بالبرهان العظيم وتقريرها ان القوه
العاقله لو كانت حاله في جسم لكانت اما ان تكون مدركه لذلك الجسم دايما او لا تكون مدركه له دايما لكن
الثاني باطل لانها مدركه له في بعض الاوقات دون البعض فالمقدم باطل وهو كون القوه العاقله
جسمانيه بيان الشرطيه ان القوه العاقله بتقدير كونها في قلب او دماغ لو ادركت ذلك الجسم لكان ذلك

الادراك والعلم لاجل حضور صوره المعلوم عند القوه المدركه ثم لا يخلو اما ان يكون بحضور صوره
اخرى مساويه لذلك الجسم في القوه العاقله وذلك الجسم ايضا حاضر عند القوه العاقله وحينئذ يجتمع
المثلان وهو محال وقد ابطل ذلك بعض القسم الاول وهو ان يكون ادراك القوه العاقله لذلك الجسم لاجل
الحضور ذلك الجسم عندها ثم ان كان ذلك الحضور كافيا في حصول الادراك لزم ان يكون مدركا له ابدا
وان لم يكن كافيا وجب ان لا يدركه ابدا لانها لو ادركته في وقت دون وقت لكان ذلك لتجدد صوره
اخرى مساوية للمعلوم في العالم بنا على ما ثبت انه لا معنى للادراك الا ذلك وحينئذ يلزم اجتماع
المثلين وهو محال فعلم ظهور ان القوه العاقله لو كانت حاله في قلب او دماغ لوجب فيها ان يدركه دايما
او ان لا تدركه دايما ولما لم يكن الامر كذلك بل علمنا بالضروره انها تستحضر صوره القلب
والدماغ تارة ولا تستحضرها اخرى علمنا فساد التالي وذلك يدل على فساد المقدم ولقايل
ان يقول هذه الحجه مبنيه على مقدمات باطلة فاحدها ان من عقل شيا حصل في ذاته صوره
مساويه في تمام الماهيه لذلك المعقول وهو باطل كما مر تقريره والذي نعيده الان انا اذا
عقلنا السما فالاثر الذي حصل في ذهننا عند ذلك التعقل اعلم ان بالضروره انه ليس مساويا للسما
الموجود في الخارج في تمام الماهيه ولو جاز التشكك فيه لجاز ان يقال السواد مثل البياض في تمام
الماهيه لان المناسبه بين السواد والبياض اتم منها بين السما وبين الاثر الحاصل في النفس
عند تعقلها فان السواد والبياض مشتركان في كونهما لونين عرضين حالين في المحل محسوسين
واما الاثر النفساني الحاصل عند التعقل عرض غير محسوس حال في نفس غير محسوسه والسما
جوهر موجود في الخارج محيط بالارض وبالجمله نعم يجوز ان نقول ان ذلك الاثر النفساني
مساو لهذا الجسم في تمام الماهيه كان عن المعقول خارجا وفي تيه الجهل والجحاد واذا بطلت
هذه القاعدة بطل القول بان تعقل القوه العاقله لمحلها لو كان لحصول صورة اخرى من ذلك المحل
فيها لزم اجتماع المثلين فلا نسلم انه يستحيل ان يكون الاثر الحاصل عند التعقل مساويا للمعقول
في تمام الماهيه وثانيها انا ان سلمنا هذه القاعدة لكنا بينا في النمط الثالث بالدليل القاطع
ان الادراك والشعور والعلم لا يمكن ان يكون نفس تلك الصوره الحاصلة بل لا بد وان يكون عبارة
عن حالة نسبيه اضافيه بين العالم والمعلوم واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال القوه العاقله
تدرك محلها تاره ولا تدركها اخرى لاجل انه يحصل بينها وبين محلها تلك الاضافه المخصوصة
تارة ولا يحصل اخرى وعلى هذا التقدير لا يلزم شي مما ذكرتموه فالثالث ان اجتماع المثلين محال
وقد بينا في النمط الرابع حيث تكلمنا في تمايز الاشخاص الداخله تحت نوع واحد انه لا يكون الا لمغاير
القوابل انه لا دليل لكم على هذه المقدمه بل نقضنا ما ذكرتموه في تقريرها وكشفنا عن وجه المغالطة

محلها
فيها ورابعها انا ان ساعدنا على كل هذه المقدمات لكن لا نسلم انه لو كان تعقل القوه العاقله
لاجل صورة مساوية لذلك المحل فيها لزم اجتماع المثلين فانه يجوز ان القوه العاقلة حاله في
القلب والصوره الحاصلة عند حصول علمنا بذلك المحل حاصله في القوه العاقله فاحداهما
محل القوه العاقله والاخرى حاله فيها واذا كان كذلك لم يجتمع المثلان على وجه واحد الامتياز
بينهما من كل الوجوه فلا يفضي الى انقلاب المثلين واحدا فلا يكون محالا كما يقال لم كان احدهما
بالمحليه والاخر بالحاليه اولى من العكس مع تماثلهما لانا نقول لان الذي هو محل القوه كان
موجودا اولا ثم حلت القوه فيه ثانيا فاذا جاءت الصوره الاخرى كانت القوه عنه عن الحلول فيها
وايضا فالجسم الواحد قد تحل فيه اعراض كثيره موجوده ولا شك ان وجود كل واحد منها مساو لما هيته
واذا كانت تلك الاعراض قايمة باسرها بذلك المحل لزم اجتماع وجوداتها في ذلك المحل فيلزم اجتماع
المثلين وهو محال فلئن قلتم انا لو احتملنا تلك الوجودات عارضه لماهيات اخرى يحصل الامتياز
بسبب ذلك قلنا ولم كان بعض تلك الوجودات بان يكون عارضا لبعض تلك الماهيات اولى من
العكس ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون شي محلا لتلك القوه العاقله وشي اخر يكون حالا فيها ثم لين
نزلنا عن كل هذه المقامات ولكن هذه الحجه تقتضي ان يكون النفس عالمة بجميع صفاتها ولوازمها
لانه لا ان علمها بلوازمها اما ان يكون غنيا عن الحصول تلك اللوازم واما ان لا يكون والاول يلزم منه
اجتماع المثلين لان هذا الكلام ههنا ان يكون لامتثال لان تلك اللوازم والعلم بها كلاهما حاصلان
في النفس الناطقه فيكون اجتماع المثلين حاصلا واما فيها ما ذكرتموه وقد بينا ان اجتماع المثلين محال وان لزم
حال واما الثاني فاما ان يكون حصول تلك اللوازم كافيا في ادراك النفس الناطقه لها فيلزم ان
يكون مدركه لها واما ان لا يكفي فيمتنع ان يحصل ادراكها ابدا ما ثبت ان الذي ذكروه يوجب عليهم
ما الزمناه ولنرجع الى المفسر اما قوله لو كانت القوه العقليه منطبعه في جسم من قلب او دماغ
لكانت دايمة التعقل او كانت لا تعقله البته فالمراد من هذه الشرطيه ظاهر واما قوله
لانها انما تعقل لحصول صوره المتعقل لها فالمراد منه الدلالة على تلك الشرطيه وبيان تلك الدلاله
على ان تعقل لا يكون الا لحصول صوره المعقول للعاقل واما قوله فان كانت تعقل بعد ما لم
يكن الى قوله وقد سبق فساد هذا فالمراد ان القوه العاقله لو عقلت ذلك الجسم بعد ان لم تعقله
فلا بد وان يكون ذلك لحصول صوره مساويه لذلك الجسم في تلك القوه العاقلة وتلك الصوره
لا بد وان يكون ذلك مغايره لذلك الجسم لان ذلك الجسم كان موجودا قبل حدوث هذه الصوره
وكل ما كان موجودا قبل وجود غيره فهما متغايران وحينئذ يلزم اجتماع المثلين وهو محال واما
قوله فاذن هذه الصوره التي بها تصير القوه المتعقله الى اخره فالمراد منه ان تعقل هذه

مهما

القوه التي بها تصير القوه المتعقله لذلك الجسم لا يكون الا نفس حضور ذلك الجسم عندها
فان كفى ذلك الحضور في التعقل وجب حصول التعقل ابدا وان لم يكف وجب ان لا يحصل ابدا تمام
تقريره تمت لهذه الاشارات فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل مناله لن يعقل بذاته ولانه
اصل فلن يكون مركبا من قوه قابله للفساد مقارنه لقوه الثبات فان اخذت لا على انها اصل
بل كالمركب من شي كالهيولى وشي كالصوره عدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه والاعراض وجودها
في موضوعاتها فقوه فسادها وحدوثها في موضوعاتها فلم يجتمع منهما تركيب واذا كان كذلك لم يكن
امثال هذه في انفسها قابله للفساد بعد وجودها بعللها وثباتها بها التفسير وانما سمي
هذا الفصل تكمله الاشارات لان مقصوده من الاشارة الاولى من هذا النمط بقاء النفس بعد
البدن ثم احتاج الى بيان استغنائها عن البدن لاجل ذلك المقصود فلما فرغ من بيان ذلك في الفصول
السالفه اراد في هذا الفصل ان يرجع الى المقصود من بيان بقاء النفس ولا جرم كان هذا الفصل
كالتكمله لما واعلم انه لما فرغ من ذكر هذه الادله صرح بالنتيجه وهي ان القوه العاقله التي هي النفس
مستقله بالعاقلية وانه لا حاجة بها في ادراكها وتعقلها الى الجسم ثم انه بعد ذلك شرع في اقامة
حجة اخرى على بقاء النفس بعد موت البدن فقال ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوه قابله الى آخره
فاعلم ان مدار هذه الحجه على ان كل حادث مسبوق بماده وتقريره ما مر في النمط الخامس
ثم نقول لو كانت النفس الناطقه قابله للفساد لكان امكان حصول ذلك الفساد حاصلا قبل حصول
ذلك الفساد وذلك الامكان لابد له من محل ويستحيل ان يكون محله ذات النفس لانه يكون باقيا عند
حصول فسادها فاذن محل ذلك الامكان ليس النفس بل مادتها فيثبت ان النفس لو كانت قابله للفساد لكانت
مركبه من الماده والصوره لكن ذلك محال بقي انه لم لا يجوز ان يذهب الذاهب الى ان تلك الماده اما ان يكون
لها ماده اخرى وان كانت لكن لابد من الانتهاء الى ماده اخيره لا ماده لها فتلك الماده التي لست لها ماده يجب
امتناع فسادها لانه لو صح ذلك عليها لكان لها ماده ولما ليس لها ماده استحال الفساد عليها فلا نعني بالنفس
الا تلك الجوهر المجرده ولقايل ان يقول لا نسلم ان كل محدث مسبوق بماده على ما تقريره في النمط الخامس
ثم ان سلمنا المساعده عليه لكن لم لا يجوز ان يقال الجوهر النفس الناطقه مركب من هيولى وصوره كما في
الهيولى الاجسام وصورها ثم ان تلك الهيولى باقيه وتلك الصوره قابله للفساد ولما كانت الصوره
المقومه لماهيه النفس الناطقه قابله للفساد فحينيذ صح العدم على النفس الناطقه وقلنا لا بد
من الاعتراف ببقاء تلك الماده قلنا هذا نسلم لكن لا يلزم من بقاء ماده النفس بقاؤها كما لا يلزم من
بقاء هيولى الاجسام العنصريه بقاؤها والذي يحقق ذلك انكم بعد الفراغ على اثبات النفس تقولون
انها تبقى بعد موت البدن عاقله لمعقولاتها وانها مدركة لمدركاتها موصوفه بالاخلاق التي اكتسبتها حال
كونها بدنيه واذا جوزتم ان تكون الباقي بعد موت البدن مادتها فقط لم يمكنكم القطع بشي من ذلك بل لقايل ان
يقول حينيذ لم لا يجوز ان بقاء الاتصاف بتلك الماده بهذه التعقلات والادراكات والمعلوم والاخلاق مشروطه
بحصول تلك الصوره فيها وعند موت البدن فسدت تلك الصوره فلا جرم لا يبقى شي من العلوم والاخلاق
فظهر ان العقد الذي ذكروه في بقاء النفس غير كاف لايقاف ايضا فدفع هذا الاحتمال ان يقول تلك
الماده معقوله وهي مجرده قايمه بنفسها فيكون عاقله بالدليل المذكور في النمط الثالث على ان كل مجرد
فهو عاقل ومعقول لانا نقول قد نفينا ذلك الادله بما فيه مقنع وايضا فالنفس الناطقه داخله تحت
جنس الجوهر فيكون النفس الناطقه مركبه من الجنس والفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد
كانا ماده وصوره فالنفس على قانون مذهبهم مركبه من الماده والصوره ومادتها لابد وان يكون مجرده
فيكون ماده النفس عقلا وعاقلا ومعقولا وعلى هذا التقدير يكون ماده الشي مساويه لكل ذلك الشي
في كل الصفات وهو محال ثم ان سلمنا المساعده عليه ولكن الوجه الذي ذكرتموه كما دل على استحاله
الفساد على النفس فهو دال على استحاله حدوثها مع انكم معترفون بحدوثها فانه كما ان الفساد مسبوق
بامكان الفساد فلذلك الحدوث مسبوق بامكان الحدوث فان استغنى امكان حدوثها عن المحل او لم
افتقر الى المحل لكن محل ذلك الامكان هو البدن فالبدن في امكان الفساد ايضا لا يفتقر الى المحل او ان افتقر
اليه لكنه يكون محله البدن ان بطل ذلك هاهنا فليبطل هناك والا فما الفرق وبالجمله فلم لا يجوز
ان بقاء النفس عن العقل الفعال مشروط لحصول المزاج القابل للبدن بشرطها وتصرفها فاذا فسد هذا
البدن فقد فسد شرط صدورها عنه وعند ذلك يجب فناؤها والعناصر طيها ولنرجع الى التفسير اما قوله
ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوه قابلة للفساد مقارنه لقوه الثبات فالمراد ان الجوهر العاقل منا
اصل اي قايم بنفسه غير محتاج الى محل واذا كان كذلك لم يكن مركبا من شي يحصل فيه قوه الفساد
وجب ان لا يكون له قوه الفساد واما قوله فاذا اخذت لا على انها اصل بل كالمركب من شي كالهيولى
وشي كالصوره عدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه فالمراد انه ان لم يكن بسيطا بل كان مركبا
من الماده والصوره قصدنا نحو تلك الماده وقلنا تلك الماده اما ان لا يكون لها ماده او ان كان لها ماده
لكنه ينتهي الامر في الآخره الى ما لا ماده له اصلا وحينيذ يستحيل الفساد عليها واما قوله
والاعراض وجودها في موضوعها وقوه فسادها وحدوثها في موضوعاتها فلم يجتمع منهما تركيب
فاعلم ان الغرض من هذا الكلام ان يكون جوابا عن سوال يذكر على الحجه المذكوره اولا وذلك السوال
هو انكم ادعيتم ان البسيط لا يقبل الفساد وهذا باطل بالصور والاعراض فانها بسايط مع انها قابله
للفساد فاجاب عنه بان البسيط الذي يكون حالا في محل يجوز عليه الفساد لان فيه قوه فساده موجوده
في ذلك المحل واما النفس الناطقه فهي من البسايط لغنيه عن المحل فظهر الفرق واما قوله واذا كان كذلك
لم يكن امثالها في انفسها قابله للفساد بعد وجوبها بعللها وثباتها بها فاعلم انه لما ذكر الفرق قال
وامثال هذه يعني به الشي الذي يكون كالنفس الناطقه في البساطه وعدم الحلول في المحل لا يكون
قابله للفساد بل يبقى بعد حدوثها واجبه الوجود لوجوب عللها واجبه البقاء لوجوب بقاء عللها
المسله الثالثه في الاتحاد وتفاريعه التي تعه فصول وهم وتنبيه ان قوما من المتصدرين
يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صوره عقليه صار هو هو فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ وكان
هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل هو حينيذ كما كان عندما لم يعقل آ او بطل عنه ذلك
فان كان كما كان فسوا عقل آ او لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له او على
انه ذاته فان كان على انه حال له او على انه ذاته ~~فان كان على انه حال له~~ والذات باقيه فهو كساير
الاستحالات ليس على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شي آخر ليس انه صار هو
شيا آخر على انك اذا تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركه وتجدد مركب لا بسيط
التفسير يريد بقوم من المتصدرين الذين يزعمون ان النفس الناطقه اذا عقلت شيا اتحدت بتلك الصوره العقليه وهذا باطل
لانها بعد الاتحاد ان بقيت في حد ذاتها كما كانت قبل الاتحاد فهذا ليس من الاتحاد في شي وان لم
يبق على حالها اما الذات وصفه من الصفات فان كان الاول ولم يكن ذلك اتحادا بل حدوثا لشي وعدما لشي
آخر وان كان الثاني لم يكن ذلك اتحادا ايضا بل هناك ذات باقيه في الاحوال كلها وكانت موصوفه بصفه
ثم طرت عليها صفه اخرى وزالت الاولى ليس ذلك من الاتحاد في شي واعلم ان الشيخ قرر هذا
في كتاب المبدا والمعاد حسن بالغا والاقامه الدلاله على ان واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول ان النفس
الناطقه اذا عقلت شيا اتحدت بتلك الصوره العقليه زياده تنبيه واذا عقل آ ثم عقل
ب ايكون كما كان عندما عقل آ حتى يكون سوا عقلت او لم يعقلها او يصير شيا آخر ويلزم
ما تقدم ذكره التفسير هذا هو الحجه الاولى ولكن في صوره اخرى وتقريرها انها
اذا عقلت شيا واتحدت بتلك الصوره ثم عقلت شيا ثانيا واتحدت ايضا بالصوره الثانيه
فالشي الحاصل عند الاتحاد بالصوره الاولى هل بقي عند الاتحاد بالصوره الثانيه او ما بقي
وحينيذ يعود التقسيم المذكور بعينه وهم وتنبيه وهولاء ايضا قد يقولون ان النفس
الناطقه اذا عقلت شيا فانما تعقل ذلك الشي باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها
بالعقل الفعال هو ان تصير هي نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه
يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد فهولاء بين ان يجعلوا العقل الفعال منحزيا قد يتصل منه شي دون
شي او يجعلوا اتصالا واحدا يجعل النفس كامله واصله الى كل معقول على ان الحاله في وهم النفس
الناطقه هي العقل المستفاد حسبما نضعه بعد قليل التفسير القايلون بالاتحاد قد يعترفون
بان النفس الناطقه انما تعرف الاشيا لاتصالها بالعقل الفعال ولكنهم يقولون مع ذلك انها تتحد بالعقل
الفعال حتى تصير النفس حال صيرورتها عاقلة مستفادا نفس العقل الفعال وهذا الكلام باطل
بالوجه الاول وبوجه آخر مخصوص وهو ان النفس اما ان تتحد ببعض اجزا العقل الفعال دون غيره فذلك
يقتضي كون العقل منقسما وهو محال او تتحد بكله فيلزم ان تصير النفس عالمه بكل المعقولات وهو باطل
واما الحكايه التي ذكرها بعد هذا الفصل فالمقصود منها ان القايل بهذا الاتحاد هو فرفوريوس
وله كتاب طول فيه نفسه في تقرير هذه المقاله ولا اشك ان الكتاب المشتمل على تقرير مثل هذه المقاله
لا يكون الا قاسدا اشاره اعلم ان قول القايل ان شيا صار شيا آخر لا على سبيل الاستحاله من حال
الى حال آخر وعلى سبيل التركيب مع شي آخر ليحدث منهما شي ثالث بل على انه كان شيا واحدا فصار واحدا
قول شعري كاذب غير معقول فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان
احدهما غير موجود فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شي آخر او لم يحدث فان كان المفروض ثانيا
ومصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصير احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال الماء صار هوا على ان الموضوع
للمائيه خلع المائيه ولبس الهوائيه او ما يجري هذا المجرى التفسير الغرض من هذا الفصل اقامة
الدلاله على امتناع القول بالاتحاد على الاطلاق واعلم ان قول القايل صار هذا الشي شيا آخر
يطلق على معاني بالاشتراك اثنان منها صحيحان والثالث باطل اما الصحيحان فاحدهما ان
يكون هناك ذات موصوفه بصفه ثم يطرى عليها صفه اخرى ويزول الاولى كما يقال صار الابيض
اسود والماء نارا والثاني ان يتركب منه ومن غيره شي ثالث كما يقال صار الغزل كرباسا والخشب
سريرا وهذان المعنيان معقولان واما الثالث فهو ان يصير احد الشيئين عين الآخر وهذا باطل
محال والبرهان عليه ان الشي اذا اتحد بشي آخر فهما في هذه الحاله اما ان يكونا موجودين او معدومين
او احدهما موجود والآخر معدوم فان كانا موجودين فلم يتحدا بل هما اثنان وان كانا معدومين فهما
ايضا لم يتحدا بل عدما وحصل شي ثالث وان كان احدهما موجودا والآخر معدوما فالمعدوم يستحيل ان
الموجود يستحيل ان يكون عين المعدوم فظهر ان القول بالاتحاد على جميع الاحوال غير معقول واما
عباره الكتاب فهي واضحة الا في ابطال احد هذه الاقسام الثلثه فانها مختله ولعل الوهم
على العروض لاجل ايه تنبيه قد ظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجوده منفرده
فيها الجلايا العقليه تقرر في شي آخر التفسير لما ابطل القول بالاتحاد ثبت ان كل ما يعقل
شيا غيره فان تعقله لذلك الشي يكون صفه حاله فيه والمراد بالجلايا العقليه تلك المعقولات
والعلوم المسله الرابعه في اقسام المعقلات وفيما يشبهها تنبيه الصور العقليه
قد يجوز بوجه ما ان يستفاد من الصور الخارجيه مثلا كما يستفاد صوره السماء من السماء وقد يجوز

ان يسبق الصور اولا الى القوه العاقله ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما نعقل شكلا ثم نجعله موجودا
في الخارج فيجب ان يكون ما نعقله واجب الوجود على الوجه الثاني التفسير العقل على قسمين
احدهما ما يكون متاخرا عن المعقول كعلمنا بالسما فانه انما حصل بعد ان احدها في الخارج ويسمى
هذا القسم بالعقل الانفعالي وثانيهما ان يكون متقدما عليه مثل المهندس يستحضر في عقله صورة
الدار ثم يوجد في الخارج مثل تلك الصوره ويسمى بالعقل الفعلي ويجب ان يكون علم واجب الوجود جل
وعلا بالاشيا على الوجه الثاني ومعناه انه يجب ان يكون علمه تعالى بالاشيا علما فعليا لا انفعاليا
لو كان انفعاليا لكان علمه مفتقرا الى غيره وهو محال بيسه كل واحد من الوجهين يوجد
ان يحصل من سبب عقلي متقدم لوجود الصوره في الاعيان وغير موجودها بعد في جوهر قابل للصور
المعقوله ويجوز ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهبت العقول المفارقه
الى غير النهايه وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك من ذاته لا من غيره التفسير العقل الفعلي
والانفعالي ينقسم كل واحد منهما الى ما يكون للشي من غيره والى ما يكون له من ذاته ولولا هذا القسم
الثاني لاحتاج كل واحد الى اخر الى غير نهايه وهو محال فلما استدل واجب الوجود علم بالاشيا علما
فعليا وجب ان يكون له ذلك لذاته لا لغيره المسئله الخامسه في كيفية علم الله تعالى بذاته
وبالكليات بلسه فصول اشاره واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل
ما بعده من حيث هو عله لما بعده منه وجوده ويعقل ساير الاشيا من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب
النازل من عنده طولا وعرضا التفسير كما قدمنا في الابواب السالفه انه تعالى عالم بذاته
وساير المعلومات فالان نريد ان نبحث عن كيفية حصول تلك العالميه له تعالى فنقول يعلم بما
مر في هذا الفصل ان علمه تعالى بالاشيا لابد وان يكون حاصلا له بذاته فنقول انه تعالى يجب ان
يعلم من ذاته كونه عله لما بعده واذا علم ذلك علم لا محاله معلوله ثم يلزم من علمه بمعلوله علمه
بساير المعلولات طولا وعرضا اما طولا فكالعقول التي كل واحد منها عله للعقل الذي تحته واما
عرضا فكما اذا صدر شيان او اكثر من عله واحده كما يقال انه صدر عن كل عقل عقل ونفس وفلك معا
ولقايل ان يقول لم قلتم ان علمه تعالى بذاته يقتضي علمه بمعلوله ساير الكم اما ان يقولوا علمه
تعالى بذاته من حيث انها تلك الذات المخصوصه عله لعلمه بمعلوله او يقولوا ان علمه تعالى بذاته
من حيث انها عله لذلك المعلول يقتضي علمه بذلك المعلول والاول ممنوع فلم قلتم ان علمه تعالى
بذاته المخصوصه التي من جملة لوازمها باعتبار انها كونها عله لذلك المعلول يقتضي العلم بذلك
المعلول وظاهر ان هذه المقدمة ليست بديهيه بل لابد فيها من البيان والا دليل ما ذكرتم الدلاله عليها
واما الثاني فباطل لان علمه تعالى بذاته عله للشي الفلاني علم باضافة مخصوصة من ذاته تعالى ومن

ذاته تعالى بذاته تعالى ثم ... ذاته ... عله لما بعده ...

ذلك الشي والعلم باضافه امر الى امر مسبوق بالعلم بكل واحد من المضافين فلو كان العلم بذلك المعلول
مستفادا من العلم بتلك الاضافه لزم الدور وانه محال اشاره ادراك الاول للاشيا من ذاته
في ذاته هو افضل انحا كون الشي مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجواهر العقليه للاول باشراق الاول
ولما بعده من ذاته وبعدهما الادراكات النفسانيه التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي متبدد المبادي
والمناسب التفسير مراتب العلوم ثلثه المرتبه الاولى علم الله تعالى بذاته وبعين وتنوع
العلوم وعلمه بذاته عله لعلمه بغيره على ما مر تقريره المرتبه الثانيه علم العقول بعللها ومعلولها
اما علمها بعللها فليس لها من ذواتها بل من عللها لان الفلاسفه زعموا ان العلم بالعله يوجب العلم
بالمعلول واما العلم بالمعلول فانه لا يوجب العلم بالعله ولاجل القضيه الاولى قالوا ان علم الباري تعالى
بذاته عله لعلمه بغيره لان ذاته تعالى عله لغيره والعلم بالعله يوجب العلم بالمعلول ولاجل القضيه الثانيه
قالوا ان علم العقول بعللها غير لازم لها لذواتها بل فايض عليها من عللها ولسائل ان هذا الفرق على قانون
مذهبهم ان العله لذاتها المخصوصه موجبه للمعلول المخصوص على الجزم متى عرف العله نفسها
لزم من علمها بذاتها المخصوصه علمها بذلك المعلول واما المعلول فافتقاره الى العله ليس الا لامكانه
والامكان لا يحوج الى تلك العله المعينه والا لافتقر كل ممكن الى تلك العله ولما كان كل ممكن عله
لممكن ولما كان ذلك باطلا علمنا ان الامكان لا يحوج الا الى مطلق العله والمرجح واما تعين العله
فلا يكون الا من جانب العله بمعنى انه لما حصلت تلك العله وهي لذاتها موجبه لذلك المعلول استند
ذلك المعلول اليها لكونها موجبة له لا لافتقاره اليها واذا كان كذلك فالمعلول يلزم من علمه
بذاته علمه بكونه ممكنا ويلزم من علمه بكونه ممكنا علمه بان له عله لان كل ذلك من لوازم ذاته
واما تعين العله فلما لم يكن من لوازم ذاته لا جرم لم يلزم من علمه بنفسه المعينه علمه بعليته
المعينه فظهر ان العلم بالعله يوجب العلم بالمعلول والعلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعله وثبت
ان علم العقول بعللها ليس لها من ذواتها واما علمها بمعلولاتها فلها ذلك من ذواتها ولقايل
ان يقول هذا لا يستقيم على اصولكم لان عندكم في كل عقل اعتبارات ثلثه وجوبه بغيره ووجوده
وامكانه ثم استندتم الى هذه الثلثه عقلا ونفسا وفلكا فاذا زعمتم ان علم العقل بالمعلول
مستفاد من علته لزم ان يستند الى العقل الذي هو العله اعتبار رابع لكونه مستندا لذلك
المرتبه الثالثه علم النفوس وتلك العلوم انما يحصل فيها من فيض العقول ولكن تلك العلوم
غير باقيه بل حادثه حاصله بحسب استعدادات مختلفه المبادي والمناسب ولنشرح الى التفسير
اما قوله ادراك الاول للاشيا من ذاته في ذاته افضل انحا كون الشي مدركا ومدركا فالمراد منه ظاهر
واما قوله ويتلوه ادراك الجواهر العقليه للاول باشراق الاول ولما بعده من ذاته فالمراد بذلك ان

ان ادراك العقل لما معلوله اول اي لعلته باشراق تلك الاول واما ادراكه لما بعده اي لمعلوله فمن ذاته
واما قوله وبعدهما الادراكات النفسانيه التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي متبدد المبادي
والمناسب فالمراد منه ظاهر وانما جعل تلك الادراكات نقشا ورسما لانها امور حادثه فهي
كالنقوش التي يطبعها على اللوح تارة والزايله عنه اخرى وهم وتنبيه ولعلك تقول ان كانت
المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان الواجب الوجود يعقل كل
شي فليس واحدا حقا بل هناك كثره فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا لذاته
لذاته انه كان يعقل الكثره جاءت الكثره لازمه متاخره لا داخله في الذات مقومه وجاءت ايضا
على ترتيب وكثره اللوازم من الذات مباينه او غير مباينه لا تثلم الواحده فالاول يعرض له كثره
لوازم اضافيه وغير اضافيه وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثره اسما لكن لا تاثير لذلك في وحدانيه
ذاته تعالى التفسير هذا سوال جيد وتقريره انك اذا قلت الله تعالى يعلم جميع الماهيات والعلم
عبارة عن حصول صورة المعلوم عند العالم حصل في ذاته صور المعلومات باسرها ثم زعمت ان
العالم لا يتحد بالعلم فلزم ان يكون ذات الله تعالى محلا لتلك الصور الكثيره الغير المتناهيه
وحاصل جوابه انه التزم ذلك بين انه لا يلزم منه محذور لان البطالة انما دلت على تنزه ذات
الله تعالى عن الكثره فاما ان لا يكون في لوازمه كثره فلم يثبت بالدلاله اصلا وقد بينا ان علمه
تعالى من لوازم علمه بذاته فكون الكثره الحاصله بسبب علمه بالاشيا كثره في لوازم ذاته
وكثره اللوازم لا توجب الكثره في الملزوم فان الوحده التي هي ابعد الاشيا عن طباع الكثره
يلزمها لوازم غير متناهيه من كونها نصف الاثنين وثلث الثلاثه وربع الاربعة وهلم جرا الى ما لا
نهاية له ثم بعد ذلك فالاول يعرض له كثره لوازم اضافيه وغير اضافيه وكثرة سلوب وبسبب ذلك
كثره اسما لكن لا تاثير لذلك في وحدانيه ذاته تعالى قولت ان هذا الكلام يدل على رجوع الشيخ
عن مذهب الفلاسفه في مسلتين من امهات المسايل احديهما ان المشهور من مذهبهم ان البسيط لا يكون قابلا
وفاعلا معا وههنا قد اعترف بان الموثر في تلك الصوره العقليه ذاته تعالى والقابل لها ايضا ذاته
فالبسيط هناك قابل وفاعل وثانيهما ان المشهور من مذهبهم انه ليس لله تعالى الا الاضافات والسلوب
وههنا اعترف بان الله تعالى كثره لوازم اضافيه وغير اضافيه وكثره سلوب فاثبت لله تعالى صفات
ثبوتيه غير اضافيه وكيف يمكنه ان لا يعترف بذلك وعنده ان الله تعالى علم بالماهيات والعلم بالاشيا عنده
عباره عن حصول صورها في العالم وتلك الصور ليست مجرد اضافات لان من مذهبهم ان الصور الحاصله
عند العقل مساويه لماهيته المعقول فالمساوي للجواهر والكميات والكيفيات كيف يمكن ماهياتها كيف
يكون مجرد اضافات فظهر ان الفلاسفه لا يمكنهم ان يثبتوا براءة الله تعالى عن الصفات الحقيقيه

المسئله السادسه في كيفية علم الله تعالى بالجزئيات وفيها فصول اربعه واعلم ان
الجزئيات قد يعلم على وجه لا يلزم من تغير المعلوم تغير العلم به وقد يعلم ايضا على وجه
يلزم ذلك التغير عند تغير المعلوم والشيخ تكلم اولا في تحقيق كل واحد من النوعين ثم اشتغل
ببيان احدهما واثبات الاخر اشاره الاشيا الجزئيه قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث
تجب باسبابها منسوبه الى مبدا نوعه في شخصه يتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه
بسبب توافي اسبابه الجزئيه واحاطة العقل بها وتعقلها كما قد تعقل الكليات وذلك غير الادراك
الجزئي الزماني الذي له يحكم انه وقع الان او قبله او يقع بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا
يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي في مقابله كذا ثم ربما وقع ذلك
الكسوف وان لم يكن عند العقل الاول احاطه بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو
الاول لان هذا ادراك اخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا
الدهر كله وان كان علما بجزئي وهو ان العاقل لان بين كون القمر في كذي وبين كونه في موضع كذي
يكون كسوف معين في وقت معين من زمان والحالين محدود فعقله لذلك امر ثابت قبل الكسوف
ومعه وبعده التفسير الجزئيات اذا عقلت باسبابها عقلت كليه ولا تتغير تلك التعقلات
عند تغير تلك الجزئيات فان من عقل من ذاته انه موثر في الشي الفلاني وان ذلك الشي يقتضي حركة
الفلك وان حركته تقتضي وصوله الى الموضع الفلاني حال ما يكون الارض حايله بينه وبين
الشمس وانه متى كان كذلك حصل الخسوف وانه اذا تحرك بعد ذلك الى حد كذا حصل من الانجلا
مقدار كذي واذا وصل الى حد اخر حصل تمام الانجلا فبهذا الطريق تصير جميع الجزئيات على
جميع تفاصيلها واحوالها معلومة ومثل هذا العلم مما لا يتغير بتغير المعلوم فان هذه العلوم حاصله
قبل حصول الكسوف وحصل الان او مضى او سيحصل فانه يجب تغيره عند تغير المعلوم هذه المعلومات
وكيف تعلم حتى يجب تغيره عند تغيره واعلم ان الفاظ الكتاب ظاهره الا قوله وهو ان العاقل
لان بين كون القمر في موضع كذي الى اخره فان المراد منه ان من عقل انه في موضع كذي كسوف جزئي كان
هذا التعقل امرا ثابتا قبل الكسوف ومعه وبعده وقوله من زمان الحالين محدود الفلك الابين فيه
كثير فايدة ولو حذفناها لانتظم الكلام حيث فلعلها ليست من كلام الشيخ والاولى حذفها
تنبيه واشاره قد تعقل الصفات للاشيا على وجوه منها ان يكون الذي كان ابيض فكذلك ما يتحاله
صفه متقرره غير مضافه ومنها مثل ان يكون الشي قادرا على تحريك جسم من الاجسام فلو عدم ذلك
الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال ان يؤاخذ عن صفته ولكن من غير تغير في ذاته بل
انه صفه فان كونه قادرا صفه له واحده يلحقها اضافه الى امر كلي من تحريك الجسم حال ما يلزم

ومعه وبعده ... ان ... العلم عند تغير المعلوم ثم ... تغير المعلومات يقتضي ظهور ان الجزئي كيف يعلم حتى لا يتغير العلم عند تغير المعلوم

ذاتنا ويدخل في ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجر دخولا ثانيا فانه لو لم يكن اصلا في الوجدان لم يقع
اضافة القوة اذ التحريك اثر لما حضر ذلك في كونه قادرا على التحريك فاذن اصل كونه قادرا لا يتغير
بتغير احوال المقدور عليها من الاشياء بل انما يتغير الاضافة الخارجية فقط فهذا القسم
كالمقابل للذي قبله ومنها مثل كون الشيء عالما بان الشيء ليس ثم يحدث الشيء فيصير عالما
بان الشيء ايس فيتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما بشيء ما يخص الاضافة
به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلي لم يكتف ذلك بان يكون عالما باخرى جزئي بل يكون العلم
بالنتيجة علما مستانفا يلزمه اضافة مستانفة وهيئة للنفس مستحدثة لها اضافة مستحدثة
مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها الا كما كان في كونه قادرا له هيئة وله
اضافات شتى وهذا اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم ووجود وجب ان يختلف حال الشيء الذي
له الصفة لا في اضافة الصفة نفسها فقط او في الصفة التي يلزمها تلك الاضافة ايضا ثم ما ليس
موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم
الثاني فقد يجوز اضافات بعيدة لا تؤثر في الذات التفسير لما بين الشيخ ان العلم
بالزمانيات من حيث انها حاصلة الان او غير حاصلة ولحوق التغير عند تغيرها واراد ان يحتج
باستحالة التغير على ذاته تعالى على استحالة اضافته تعالى بهذا النوع من العلوم تكلم اولا
في اقسام التغيرات واصنافها فذكر انها على ثلاثة اوجه وتقريره ان الصفات الثبوتية اما ان تكون صفة
حقيقية عارية عن الاضافات كالسواد والبياض او صفات هي محض اضافات ككون الانسان يمينا
وشمالا او صفات حقيقية ذوات اضافات وهذا القسم الثالث على ضربين احدهما الصفة التي لا يلزم
من تغير ما لها من الاضافة تغيرها والاخر ما يلزم من تغير ما لها من الاضافة تغيرها اما الاول فهو
مثل ان يكون الشيء قادرا على تحريك جسم فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال هو قادر على تحريكه
فبطلت تلك الاضافة اذن ولكن لا يلزم من عدم تلك الاضافة عدم تلك القدرة لان القدرة صفة
واحدة يلحقها اضافة الى امر كلي هو تحريك الجسم فاما ان يكون ذلك الجسم زيدا او عمرا فهو من ضرورة
تلك القدرة لان المعتبر فيها ان يكون متعلقة تحريك الجسم لا تحريك هذا الجسم فهذا حاصل سواء وجد هذا
الجسم او عدم واما الثاني فهو مثل العلم بعدم الشيء حال عدمه والعلم بوجوده فانه متى تغير المعلوم
تغيرت الاضافة والعلم معا والذي يدل عليه امور الاول هو ان العلم بعدم الشيء مخالف للعلم
بوجوده وغير قائم مقامه لانه لو وجب العلم بعدمه حال وجوده او بالعكس لكان ذلك جهلا وانا اذا
وجدنا العلم بعدمه حال عدمه او بوجوده حال وجوده فانه لا يكون جهلا بل يكون علما ولولا ان العلم بعدم
الشيء مخالف للعلم بوجوده والا لقام كل واحد منهما مقام الاخر ولو كان كذلك لكان العلم بوجوده حال

عدمه علما كما ان العلم بعدمه حال عدمه علم ولما لم يكن كذلك ثبت ما ذكرنا والثاني هو ان من علم انه
اذا جاء الغد دخل زيد الدار فهذا العلم لا يكفيه في ان يعلم دخوله في الدار عند دخوله فيها
لانه لو كان في بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار الى ان جاء الغد ودخل زيد الدار ولكن لم يعلم
ذلك الانسان انه جاء الغد فانه لا يكون علمه بانه اذا جاء الغد دخل زيد الدار كافيا في حصول العلم بانه
قد دخلها الان بلى متى انضم الى ذلك العلم علم آخر هو انه جاء الغد حينئذ يتولد من هذين العلمين
علم ثالث على سبيل النتيجة بان زيدا دخل الدار وهذا هو المراد من قول الشيخ انه اذا كان عالما بمعنى
كلي لم يكتف في ان يكون عالما باخرى جزئي بل يكون العلم بالنتيجة علما مستانفا يلزمه اضافة مستانفة وهيئة
للنفس مستحدثة لها اضافة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها فيما ادعيناه من وقوع
هذا النوع من العلم عند تغير المعلوم ثم لما فرغ الشيخ من تقرير هذه الاقسام قال فما ليس موضوعا
للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد
يجوز في اضافات بعيدة لا تؤثر في الذات ومعناه ان التغير في القسم الاول هو الذي يكون مثل السواد
والبياض وفي القسم الثالث وهو كالعلم محال فاما في القسم الثاني وهو كالقدرة فالتغير فيما لها
من الاضافات جائز لان التغير هناك الحقيقة مجرد الاضافة لا نفس الصفة التي هي القدرة هذا حاصل
الكلام ولقائل ان يقول الاضافات عندكم امور موجودة في الخارج فاذا جوزتم التغير في الاضافات
العارضة لذات الله تعالى فقد جوزتم التغير في الاضافات ان يحدث في ذاته تعالى صفة بعد عدمها او
يزول عنها صفة بعد وجودها فيها واذا جوزتم ذلك هاهنا فلم لا تجوز مثله في الصفات الحقيقية
واي دليل يدل على الفرق بينهما ثم لئن سلمنا المساعدة على ان التغير في الصفات الحقيقية لله تعالى محال
فلم قلتم ان العلم من الصفات الحقيقية فان العلم عندنا نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم والذي
يعتقدونه من انه عبارة عن صورة مساوية للمعلوم في العالم فقد ابطلناه فيما تقدم واذا كان كذلك
كان التغير في العلم تغيرا في مجرد الاضافة وذلك غير ممتنع واعلم ان من الناس من نازع في قولهم العلم
بالجزئيات يتغير عند تغيرها وهذه المنازعة ضعيفة والاولى ان يساعد على وجود التغير لكن نزعم
ان العلم ليس الا اضافة مخصوصة واذا جاز التغير في الاضافات العارضة لذات الله تعالى فلم لا يجوز
التغير في هذه الاضافة بعينها وهو ان ذاته تعالى موجبة لحصول تلك الاضافات المسماة بالعلم لكن
بشرط حصول ذلك المعلوم فالعلم بان زيدا دخل الدار يوجبه ذات الله تعالى لنفسه لكن بشرط ان
يدخل زيد الدار فاذا خرج عنها فقد زال الشرط فيزول المشروط وهو ذلك العلم ويحدث بشرط
علم آخر وهو العلم بخروجه فلا جرم يحصل العلم الاخير وما ذكره الفلاسفة في استحالة
التغير على هذا الوجه قد ذكرناه في سائر الكتب واعترضنا عليه واذا كان كذلك سقطت حجتهم

على القدح في علمه تعالى بالجزئيات مسألة كونك يمينا وشمالا اضافة محضة وكونك عالما
وقادرا هو كونك في حالة متقررة في نفسك يتبعها اضافة لازمة او لاحقة فانت بها ذو حال مضاف
لا ذو اضافة محضة التفسير لما ذكر الاقسام الثلاثة للصفات الحقيقية في الفصل
المتقدم ذكر هاهنا الصفات التي هي مجرد الاضافات فقد مثل كون الشيء يمينا وشمالا وزعم
ان هذه الامور مجرد اضافات واما كونه عالما وقادرا فهي صفات يتبعها اضافات ثم اعلم ان
كثيرا من المتكلمين المحققين نازعوا في ذلك فزعموا ان العلم ليس الا مجرد النسبة المخصوصة
فاما ان يقال العلم صفة حقيقية يعرض لها هذه النسبة فكلا والشيخ ما اقام على صحة دعواه
برهانا ولا بد منه تذنيب فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه
الان والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته تعالى ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه
المقدس العالي عن الزمان والدهر ويجب ان يكون عالما بكل شيء لان كل شيء لازم له بوسط او بغير وسط
يتادى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تاديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون كما
علمت التفسير لما فرغ من بيان ان الجزئيات كيف يعلم حتى يلزم التغير وكيف يعلم حتى لا يلزم
التغير وكان التغير على واجب الوجود ممتنعا صرح في هذا الفصل بالنتيجة فقال يجب ان لا يكون
عالما بالجزئيات علما زمانيا متغيرا ويجب ان يكون عالما بها على الوجه الكلي الذي لا يتغير وغير
البرهان والدليل عليه انه قد ثبت ان كل ممكن فلا بد له من مرجح وانه ما لم يجب وجوده عن ذلك المرجح
لا يوجد فاذن يجب استناد كل الممكنات الى واجب الوجود وثبت انه لا واجب الا الواجب فاذن جميع الممكنات
مستندة الى الباري تعالى وقد عرفت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من علمه تعالى بذاته
علمه بجميع هذه الجزئيات على اقصى ما لها من التفاصيل وهذا الكلام حق بعد تقرير المقدمات
المذكورة واما لفظا القضاء والقدر اللذان وردا فهما بمعنى ان القضاء معلول له الاول الا ان
القضاء هو الحكم الواحد الذي يترتب عليه سائر التفاصيل والمعلول كذلك واما القدر فهو سائر المعلولات
المتباعدة عنه طولا وعرضا لانها بالنسبة الى المعلول تجري مجرى التفاصيل الجملة هو القدر والله اعلم بالغيوب
المسألة السابعة في شرح عنايته تعالى فصل واحد اشارة فالعناية هي احاطة علم الاول
بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق
فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل التفسير اعلم انه
في النمط السادس لما ابطل كونه تعالى فاعلا بالاختيار وكان المفهوم من العناية هو ان يفعل الفاعل
فعلا لينتفع به غيره وهذا التفسير لا يتاتى مع القدح في الفاعل المختار في كونه تعالى مختارا لا جرم
احتاج الى تفسير العناية والان ايضا لما قدح في علمه تعالى بالجزئيات كان ذلك المعنى المتعارف

مما لا يستمر ايضا مع القدح في العلم بالجزئيات لا جرم اعاد تفسير العناية مرة اخرى والتفسير الذي ذكره هاهنا
هو الذي ذكره هناك من غير تفاوت اصلا فلا فائدة في الاعادة وبالله التوفيق المسألة الثامنة
في كيفية دخول الشر في القضاء الالهي خمسة فصول اشارة الامور الممكنة في الوجود منها
امور يجوز ان يتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلا وامور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها
الا ويكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحام الحركات ومصادمات المتحركات وفي القسمة امور
شريرة اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض مبدأ لفيضان الوجود الخيري
الصواب كان وجود القسم الاول واجب الفيضان مثل وجود الجواهر العقلية وما اشبهها وكذلك
وجود القسم الثاني فانه يجب فيضانه فان في ان لا يوجد خير كثير ولا يوتى به تحرزا من شر قليل شرا كثيرا
وذلك مثل خلق النار فان النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها في تتميم الوجود الا ان يكون
بحيث تؤذي وتولم ما يتفق لها مصادمته من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن ان
يكون لها فضيلتها الا ان يكون بحيث يمكن ان يتادى احوالها في حركاتها وسكوناتها واحوال امثال
المادي بها ايضا الى اجتماعات ومصاكات موذية وان يتادى احوالها واحوال الامور التي في العالم
ان يقع لها خطا عقد ضار في المعاد وفي الحق او فرط هيجان غالب من شهوة او غضب ضار في امر
المعاد وكون القوى المذكورة لا تغني عناها او يكون بحيث يعرض لها عند المصاكات عارض خطا
وغلبة هيجان وذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين وفي اوقات اقل من اوقات السلامة ولان
هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كانه مثلا
مرضي به بالعرض التفسير الغرض من هذا الفصل ذكر اسباب الشرور والكلام فيه مبني على تقدم
تقسيم وهو ان يقول الموجود اما ان يكون خيرا محضا او الخيرية غالبة عليه او الخيرية والشرية فيه متساويان
او الشرية غالبة عليه او يكون شرا محضا فهذه اقسام خمسة لا مزيد عليها اما القسم الاول فان
الحكمة الالهية للتجريب للرحمة ومنبع الخير والجود يقتضي حصوله واما القسم الثاني فلان الحكمة
يقتضي حصوله لانه لو لم يحصل لفاتت الخيرات الغالبة فاذن في حصوله مفسدة قليلة وخير كثير
وفي عدم حصوله عكس ذلك فيحمل ادنى المفسدتين لدفع اعلاهما من مقتضيات الحكمة وهو المراد من
قولهم ان في ان لا يوجد الخير الكثير تحرزا عن الشر القليل شرا كثيرا ومثال هذا القسم النار فانه
لا يمكن كونها موجودة موصوفة بطبيعتها وخاصيتها التي هي منشا للمنافع العظيمة الا ويكون
بحيث قد يتادى في بعض احوالها الى ان تحترق بها حيوان والانسان لا يمكن دخوله في الوجود على ما
هو عليه من نفسه وبدنه وقواه وخواصه الا ويكون بحيث قد يعرض لبعضهم خطا في الهيئات
النظرية او العملية يكون سببا للشقاء في المعاد واما الاقسام الثلاثة فهي غير موجودة لانا اذا

تاملنا في احوال العالم وجدنا السقم والالم وان كانا كثيرين لكن الصحة والسلامة اعم واكثر
واذا عرفت ذلك ظهر ان الشر داخل في القضاء الالهي بالعرض يعني ان الامور التي كانت الخيرية غالبة
عليها لما كانت مقصودة لما فيها من الخيرات الغالبة لا جرم وجدت ولقايل ان يقول
للفلاسفة ان البحث عن هذه المسئلة ساقط عنكم على حسب اصولكم فيكون خوضكم فيه من الفضول
وانما قلنا ان البحث عنها ساقط عنكم على حسب اصولكم لان البحث عن هذه المسئلة لا يستقيم الا
مع القول بان فاعل العالم فاعل مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين وانتم لا تقولون بواحد
من هذين الاصلين واما انه لا بد من القول بالفاعل المختار فلان قول القايل لم وجد الشر في افعال الله
تعالى انما يتوجه اذا كان تعالى مختارا يمكنه ان يفعل وان لا يفعل حتى يقال لم فعل هذا دون ذاك فاما
اذا كان موجبا لذاته بحيث يستحيل عقلا ان لا يكون مصدرا لما صدر عنه لم يمكن ان يقال لم فعل هذا
دون ذاك لان جوابه هو انه انما حصل وحدث هذه الافعال عنه لان ذاته تعالى كانت موجبة لها لذاته
تعالى وكان يستحيل في العقل عدم صدورها عنه سواء كانت تلك الافعال خيرات محضة او شرورا
محضة واما انه لا بد من القول بالحسن والقبح العقليين فلانا بتقدير ان لا يقول بذلك يكون الكل
صوابا وحسنا من الله تعالى على ما هو قول الاشعرية واذا كان كذلك استحال ان يقال لم خلق
الله تعالى فعل الشر ويجب ان يكون فاعلا للخير فثبت ان هذا البحث انما يستقيم على قول المعترف
بهذين الاصلين وهم المعتزلة اما الذين ينكرونهما كان هذا البحث ساقطا عنهم وكان خوضهم
فيه فضولا وللفلاسفة ان يقولوا غرضنا من هذا البحث امران احدهما ان نعلم ان مخلوقات الله تعالى
من اي الاقسام الخمسة المذكورة اي المقصود ان نعلم ان المخلوقات خيرات محضة او شرور محضة او
ممتزجة والثاني ان عندنا ان علم الله تعالى بالنظام الاكمل علة لوجود ذلك النظام فنبين ان النظام
الاكمل كيف هو حتى عرفنا ان ذلك داخل في الوجود ثم لنرجع الآن عن هذا المقام ولنذكر التقسيم الذي بني
عليه قاعدة الباب بناء على تصور ماهية الخير والشر فنقول قد اشتهر في
السنة الفلاسفة ان الخير هو الوجود والشر هو العدم وربما حاولوا الاستدلال عليه ببعض الامثلة
مثل ان قالوا انا نحكم على القتل بانه شر لكنا اذا تتبعنا ما فيه من الامور العدمية وجدنا الشر
ليس الا العدميات فانا اذا نظرنا الى كون القاتل متمكنا من القتل فذاك خير لان القدرة
من الكمالات والخيرات واذا نظرنا الى كون السكين قطاعا فهو خير لان كمال السكين ان يكون كذلك
واذا نظرنا الى كون العضو قابلا للتقطيع كان ذلك خيرا الا انه لو كان نائيا عن السكين كان
ذلك شرا فاما اذا نظرنا الى زوال الحيوة المقبول [illegible] وجدناه شرا ومعلوم
ان هذين الامرين عدميان فعلمنا ان الخير هو الوجود والشر هو العدم واعلم ان هذا

هذا الاحتجاج ليس بجيد لان من قال الخير وجود والشر عدم اما ان يكون غرضه منه تفسير
لفظ الخير بالوجود ولفظ الشر بالعدم وحينئذ لا حاجة به في ذلك الى الاستدلال والاحتجاج
لان لكل احد ان يفسر اي لفظ شاء باي معنى شاء وان كان غرضه منه ان الحكم على الخير بانه لابد
وان يكون موجودا وعلى الشر بانه لابد وان يكون معدوما حتى يكون ذلك قضية موضوعها الخير
ومحمولها الموجود فهذا انما ياتي بعد تصور ماهية الخير والشر وكلامنا الان فيه فثبت
ان الذي ذكروه غير جيد ثم [illegible] عن هذا المقام فهو تعويل على مجرد التمثيل
وقد عرفت انه لا يفيد اليقين واعلم ان الناس لا يريدون بلفظ الشر في العرف العام المشهور
الا الالم او ما يكون مؤديا اليه ثم ان العلم الضروري حاصل بان الالم امر وجودي بلا خلاف فيه من العقلاء
نعم من الناس من زعم ان اللذة عبارة عن زوال الالم فجعلها امرا عدميا الا انه لا خلاف بينهم في كون
الالم امرا وجوديا واذا كان الامر كذلك ظهر ان الذي يعنيه الناس بلفظ الشر امر وجودي واما
الخير فقد يطلق على عدم الالم فيقال للانسان الذي يكون في السلامة انه في الخير وقد يطلق على اللذة
واذا عرفت هذا التفصيل فلنشرع الآن في العبارات فنقول حال الحيوان لا يخلو عن احد امور
ثلثة اما ان يكون في اللذة او في الالم او يكون خاليا عنهما اما اللذة فمن الناس من انكر وجودها
وهو محمد بن زكريا الرازي فانه زعم انه لا معنى لها الا زوال الالم فاللذة التي نجدها عند الاكل لا
معنى لها الا زوال الم الجوع واللذة التي نجدها عند الشرب لا معنى لها الا زوال الم العطش ولذلك
فانه متى كان الجوع والعطش اشد كانت اللذة الحاصلة بالاكل والشرب اقوى وكذا اللذة الحاصلة
في الجسم من الجلوس في الهواء البارد في [illegible] الهواء الحار دفع الم الكيفية المؤذية وكذا
اللذة الحاصلة من لبس الملابس وركوب المراكب واللذة الحاصلة من الجماع انما كانت لدفع الفضلة
المؤذية واما الاكثرون من الفلاسفة والمتكلمين فقد اتفقوا على ابطال هذا القول لوجوه
اولها ان العدم يستحيل فيه التفاوت بالشدة والضعف فلو كانت اللذة امرا عدميا لما كانت لذة
اقوى من لذة اخرى وثانيها انا نلتذ بادراك صوت او صورة [illegible] قبل ان تخطر بالبال وجود
حتى لا يقال ان الالتذاذ لدفع الم الشوق بل في هذه الصور قد حصل اللذة من غير زوال الم وكذلك
[illegible] بمشاهدة بعض الاشخاص [illegible] حتى يقال اللذة خروج عن الم [illegible]
انه كان يلزم ان لا يستحسن العقلاء عند ضعف شهواتهم [illegible] وبالادوية [illegible] لتستلذ
بالاطعمة لانهم يسئلون [illegible] نفسه لاجل ان يلتذ واذا ثبت وجود اللذة فنقول المقصود
من الخلق اما التعريض للذات او للالام او لا للذات ولا للالام فاما التعريض للذات فان

قلنا يقول ابن زكريا ظاهر فساده ولئن عرفنا بكونها امرا ثبوتيا لكنا اذا تاملنا وجدنا اللذة
قليلة جدا اما الغالب على الخلق اما الالم او دفع الالم لان الصحة لا معنى لها الا انتفاء البدن خاليا
عن الالم والذي يقال الصحة لذيذة فهو مكابرة لان اللذة حالة وجدانية فاذا لم نجدها من النفس
استحال ادعاء وجودها وسيأتي لذلك مزيد تقرير في الفرض الثاني [illegible] فالسلامة عن
الموذيات الخارجية والداخلية لا معنى لها ايضا الا عدم الالم او عدم ما يؤدي الى الالم وايضا
استقامة اسباب المعيشة من الدار والعقار والمال والجاه ليست الا وسايل الى دفع الالام المتوقعة
واما اللذة الحاصلة عند الاكل والشرب والجلوس في الهواء الطيب ولبس الملابس الطيبة [illegible]
يرجع الى دفع الم الجوع والعطش واذى الحر والبرد لا يقال لو كان الامر كذلك لوجب ان لا يرجح
طعام على طعام ومنكوحة على منكوحة اخرى لانه لما كان الغرض من الاكل دفع الم الجوع والم
الفضلة المخصوصة وذلك حاصل بالكل وجب كون الكل متساويا كما انه لما كان الغرض من الاصطلاء
دفع البرد لا جرم لم يترجح نار على نار لانا نقول هذا باطل لاحتمال ان يكون السبب في ترجيح
طعام على طعام بعد اشتراكهما في ازالة الجوع كون الطعام المكروه مولما بطعمه او رائحته او شكله
او مقاديره ولان كثرة تناوله اورث ملاله والطعام المطلوب موصوف باضداد هذه الصفات
فلا جرم ترجح طعام على طعام ومنكوحة على منكوحة فقد ثبت ان الغالب على احوال
الخلق اما الالم او دفع الالم وان اللذة الحاصلة هي كيفية وجودية زائدة على زوال الالم ليست الا
في صورة نادرة جدا كالقطرة في البحر مثل ما [illegible] من الالتذاذ بصورة او صوت ما على
وجودهما قبل ادراكهما ومثل ما يشبه ذلك والالام كثيرة جدا وان كان بعضها في غاية القوة كالامراض
وبعضها ضعيفة وهي الامور التي لا ينفك الانسان في اكثر اوقاته عنها كالغموم والهموم والخوف
والوجل والحياء والغضب والالام الحاصلة عند الجوع والعطش والاشتغال بالمكاسب والحرف وشم
الروائح الكريهة ورؤية الثقلاء ومشاهدة المكاره واذى الذباب والبق والقمل والنمل وسائر
الامور التي لا يمكن حصرها وضبطها لكثرتها واذا ثبت ان الالام غالبة واللذات الحقيقية مغلوبة
فلو كان المقصود من الخلق والايجاد ايصال اللذات القليلة مع علم الخالق تعالى بحصول الالام الكثيرة
وكان في ذلك [illegible] الشر الغالب [illegible] مغلوب وظهر ان الذي ذكروه ان الغالب على هذا العالم الخير
باطل لا يقال [illegible] وان كان كثيرا لكن الصحة اكثر لانا نقول هذا ضعيف لان الصحة قد بينا
انها حالة عدمية وهي بقاء الانسان خاليا عن اللذة والالم وليس الآن كلامنا فيه واما ان قيل المقصود
من خلق الانسان وسائر الحيوانات تعريضها للالام فهذا هو الشر المحض ولم يقل بذلك احد
واما ان قيل المقصود منه لا يكون عرضا للذة ولا للالم فنقول ان هذا الاحتمال

الى الخلق والايجاد لان البقاء على العدم الصرف كان اولى لانه كما لا يصل اليه ذلك الخير
القليل فكذلك لا يصل اليه الشر الغالب فكان البقاء على العدم اولى وعند هذا المضيق
نرى المحققين من الفلاسفة يقولون ان قول القايل لم خلق الله تعالى العالم سؤال طالب للعلة
وهو باطل لانه تعالى خالق للعالم لذاته لا لعلة فنقول حينئذ لهم الآن تداعت قواعد حكمتكم
[illegible] مذهبكم وهو انه تعالى موجب لذاته فلا يجوز ان يقال لم حصل الشر في مخلوقاته لان ما بالذات
لا يجوز تعليله بعلة منفصلة وحينئذ يظهر ما ذكرناه اولا من ان خوضهم في هذه المسئلة من الفضول
[illegible] المتقدمين واما القائلون بالفاعل المختار فمنهم من انكر الحسن والقبح
العقليين وقال ما يفعله الله تعالى فهو منه حسن وصواب فانقطع عنه البحث ايضا منه واما
المعترفون بذلك وهم المعتزلة فالمقصود عنده من الخلق التعريض للمنافع والاضرار [illegible] لا يمكن
ان يكون المقصود التعريض للذات الدنيوية فانها بالنسبة الى الالام كالقطرة الى البحر على ما
مر تقريره بل الاولى ان يحصل المقصود بالتعريض للمنافع الاخروية قال مصنف الكتاب محمد بن
عمر الخطيب الرازي تجاوز الله عنه ورضي عنه واما بعد ان من الله تعالى علي بالسلامة في اكثر
الاحوال حتى كاني كنت ممتازا عن الاكثرين في ذلك اذا رجعت الى نفسي وقابلت اللذات الحقيقية
[illegible] الامور العدمية بالالام الجلية والخفية كما عددناها وجدت اللذات حقيرة في
جنب الالام واذا كان الامر كذلك فكيف يكون مثل هذه اللذات في مقابلة هذه الالام مرغوبا
فيها ولولا ما نرجوه من اللذات العظيمة الاخروية والا لكان العدم المستمر اولى وبالله التوفيق
[illegible] ولعلك تقول اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم
صار هذا الصنف منسوبا الى انه نادر فاسمع انه كما ان احوال البدن في هيئة حال البالغ في
الجمال والصحة وحال من ليس بالغ فيهما وحال القبيح والمسقام والسقيم والاول والثاني ينالان
من السعادة العاجلة البدنية قسطا وافرا او معتدلا او سلما كذلك حال النفس في هيئتها
مثله حال البالغ في فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى في السعادة الاخروية وحال من
ليس له ذلك لا سيما في المعقولات الا ان جهله ليس على الجهة الضارة في المعاد وان كان ليس له كثير
حظ من العلم جسيم النفع في المعاد الا انه في جملة اهل السلامة وينال حظا من خيرات الاجلة ولكن
كالمسقام والسقيم معرضه الاذى في الاخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب
واذا اضيف اليه الفاضل صار لاهل النجاة غلبة وافرة [illegible]
[illegible] فيما ذكر من الخير غالب [illegible] اما ترى الجهل وطاعة الشهوة والغضب غالبا على الخلق وكل ذلك
سبب لانها اسباب العقاب وعلى هذا المقدر الشر غالب ثم اجاب عنه بانه كما ان احوال الابدان

في الكمال والصحة على أقسام ثلثة أحدها الفائق في الجمال والصحة والثاني المتوسط والثالث القبيح
والمريض فالأول والثاني سالمان من السعادة العاجلة قسطا وافرا أو معتدلا أو يكونان من أهل السلامة
فكذى حال النفس في منازلها الثلثة أحدها البالغ الغاية في كمال العلم وحسن الخلق والثاني الخالي عن
العقائد الحقة والباطلة والأخلاق الجيدة والردية والثالث الموصوف بالاعتقادات
الباطلة والأخلاق الردية المؤذية والقسم الأول بالسعادة العظمى والقسم الثاني فهو أهل
السلامة ونيل حظ ما من الخيرات الآجلة والقسم الثالث صاحب الشقاوة الكبرى ثم إن كل واحد
من الطرفين نادر والوسط غالب فإذا أضيف إليه الطرف الفاضل صار أهل النجاة الغالبة
ولقائل أن يقول المتوسط من أهل السعادة أو من أهل السلامة والأول مكابرة لأن ليس المتوسط
في الصحة والمال والجمال غير غالبة على عدم لذاتهم على ما عناه وإن كانت غالبة على آلامهم والثاني مسلم
لكنه يخرج منه أن السلامة غالبة لكن السلامة لا يصلح داعية إلى الخلق لأنها صفة عدمية على ما
عناه وأما السعادة فمغلوبة والمغلوب لا يصلح داعيا إلى الخلق والإيجاد فبطل ما ذكرتموه ثم إن
ولئن سلمنا علو هذا المقام لكنكم ذكرتم أن أحوال النفس في العقائد والأخلاق ثلثة طرفان وواسطة
وذكرتم أن الواسطة هي الغالبة فإن عنيتم به أن الواسطة في العقائد هي الغالبة أي النفوس الخالية
عن الحق والباطل أكثر من النفوس المنتقشة فهذا مسلم لأن أكثر الخلق عوام وإن عنيتم أن الواسطة
في الأخلاق هي الغالبة فهو باطل لأن الغالب على أحوال الخلق أن يكون نفوسهم مستغرقة في محبة الدنيا
والمال والجاه ومتابعة الشهوة والغضب فالقسمان أعني النفوس الفاضلة في الأخلاق والخالية
عن الأخلاق بالنسبة إلى النفوس الردية الأخلاق كالقطرة في البحر فكيف يقال الغالب السلامة
واعلم أن جواب هذا السؤال سيأتي في الفصل الذي بعد ذلك تنبيه لا تقعن عندك أن السعادة
في الآخرة نوع واحد ولا تقعن عندك أنها لا تنال إلا بالاستكمال في العلم وإن كان ذلك يجعل نوعها
أشرف ولا تقعن عندك أن تفاديق الخطايا بالكلية لعصمة النجاة بل إنما يهلك الهلاك السرمدي ضرب من
الجهل وإنما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في أقل أشخاص الناس ولا تصغ
إلى من يجعل النجاة وقفا على عدد ومصروفة عن أهل الجهل والخطايا يا صرفا إلى الأبد واستوسع
رحمة الله تعالى ويستمع لهذا فصلا في النفس لما ذكر أن الوسط في العقائد والأخلاق
أعني النفوس الخالية منهما هو الغالب وحينئذ ربما خطر ببال إنسان أن سبب السعادة الأخروية ليس إلا
العلوم فالنفوس الخالية عنها لا يكون لها شيء من السعادة فيكون الغالب في النفوس أن تكون
معطلة لا يكون بين وجودها وعدمها فرق وأيضا فالغالب على الخلق الأخلاق الردية وذلك يوجب العقاب
فيكون الشر غالبا على ما قررنا في الفصل المتقدم فذكر في هذا الفصل ما يدفع الإشكالات فقال

نعم

عندك أن السعادة في الآخرة نوع واحد ولا تقعن عندك أنها لا تنال إلا بالاستكمال في العلم
والمراد منه أنه لا ينبغي أن تجزم الإنسان بأن السعادة في الآخرة نوع واحد وإنه لا تنال إلا بكمال
النوع الأول بالعلم وعلى هذا لا يلزم من خلو بعض النفوس عن العلم خلوها عن السعادات فهذا هو — للجواب عن
السؤال الأول وأما قوله ولا تقعن عندك أن تفاديق الخطايا بالكلية لعصمة النجاة بل إنما يهلك الهلاك
السرمدي ضرب من الجهل وإنما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في أقل
أشخاص الناس فالمراد منه الجواب عن السؤال الثاني وتقريره من وجهين أحدهما أن الذي يقتضي
العذاب المخلد هو العقائد الردية فأما الأخلاق الردية فإنها توجب العذاب ثم يزول العذاب بعد
ذلك وتتخلص تلك النفوس الرديئة من رحمه الله تعالى فإذا تأملنا ما وصل إليها من العذاب المنقطع
الذي يحصل أولا بالسعادة الأبدية الحاصلة بآخره كانت الغلبة للسعادة وثانيهما أنا ليس كل رذيلة
ردية فإنه يكون موجبا للعذاب بل الخلق الردي الموجب للعذاب هو الخلق المتمكن في النفس تمكنا بالغا
ولا شك أن ذلك ليس بغالب بل نادر قال صاحب الصحاح بتكه أي قطعه وقوله بالكلية لعصمة النجاة
أي قاطعة لها وأما قوله ولا تصغ إلى من يجعل النجاة وقفا على عدد ومصروفة عن أهل الجهل
والخطايا يا صرفا إلى الأبد واستوسع رحمة الله تعالى فالمراد أن من اعتقد أن الناجي ليس إلا
من عرف الحق بالبراهين وكان نقيا عن الآثام والأوزار كما تقوله المعتزلة يلزمه أن يكون أهل النجاة
يوم القيمة في غاية القلة لكن ليس كذلك بل النفوس الخالية عن العقائد الباطلة من أهل السعادة
والنفوس التي باشرت الآثام سيخلصون أيضا إلى السعادة وحينئذ يكون الغلبة لأهل النجاة
وهم وتنبيه ولعلك تقول هلا أمكن أن يسوى القسم الثاني من خلوق الشر فلو كان جوابك أنه لو
سوى أن يلحقه ذلك لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الأول وقد فرغ عنه وإنما هذا القسم
في أصل وضعه ما ليس يمكن أن يكون لكنه يعلق به الآفة ويلحقه شر بالضرورة عند المصادمات
الجارية فإذا أوى عن هذا فقد حصل عن نفسه وكان النار جعل غير النار والماء غير الماء وترك وجود
هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق بالجود على ما بينا النفس هذا السؤال آت على الأمثلة
المذكورة في كيفية دخول الشر في القضاء الإلهي وهو أنه تعالى لم لم يبرئ الخير الكثير عن الشر القليل
والجواب أن الذي يمكن أن يكون خيرا خالصا هو القسم الأول وذلك قد وجد وبقي في التقسيم
قسم آخر وهو الذي لا ينفك عن شر ما البتة ويكون خيره غالبا على شره فهذا القسم لو برئ عما فيه
من الشر لما كان هذا القسم بل صار عين القسم الأول لكنا قد حللنا على أن هذا القسم الثاني
يجب في الحكمة إيجاده وإلا لفات الجود الذي يليق بالجود ولما له والله ولي الهداية وهم وتنبيه ولعلك تقول فإن
كان القدر فلم العقاب فتأمل جوابه أن العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمه

الذكور

فهو لازم من لوازم ما ساق إليه الأحوال الماضية التي لم تكن من قوتها بد ولا من وقوعها لما تبعها وإذا
على جهة أخرى من سبيل الله من خارج بحدث آخر ثم إذا سلم معاد من خارج فإن ذلك يكون حسبيا لأنه
قد كان يجب أن يكون التخويف موجودا في الأسباب التي يحدث فينفع في الأكثر والتهديد يؤكده
بالحكم للتخويف فإذا عرض من أسباب القدر تعارض مقتضى التهديد في الاعتبار وكل الخطأ وأتى
بكريمه وجب التهديد لأجل الغرض العام وإن كان غير ملائم لذلك الواحد ولا مما يجازيهم حتى لو
لم يكن في المفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة ولم يكن يضر لعب الجزئي لأجل الكلي كما لا تطعن
لعضو الكل بقطع عضو ويؤلم لأجل البدن كلية ليسلم وأما ما يورد من جهة الظلم
والعدل ومن جهة ما يقال إنها من الظلم وأفعال تمايله لها ووجوب تركها عنه والأخذ بتلك
على أن ذلك من المقدمات الأولية فصعب ولعله يجب كليا أن أكثر من المقدمات المشهورة التي حكم عليها
إرشاد المصالح ولعل فيها ما يصح بالبرهان حسب بعض الفاعلين وأحلف الحقائق فليكلف
إلى الواجبات دون أمثالها وأنت قد عرفت أصناف المقدمات في موضع آخر التفسير قال
صاحب الصحاح لا يلتفت لفت فلانا أي لا ينظر إليه ثم نقول السؤال ظاهر وهو أنه إذا كان الكل
بقضاء الله تعالى وقدره فلا يكون الإنسان فاعلا لشيء من الأفعال فكيف يحسن تعذيبه وعقابه
وأجاب عنه من وجهين أحدهما الجواب المستقيم على أصول الفلاسفة وهو أن العقاب من لوازم
الأحوال النفسانية التي اكتسبها الشخص في الدنيا وأنه لما اكتسب العقائد الباطلة والأخلاق
الردية وهذه الأشياء توجب العذاب الشديد عند انقطاع النفس عن البدن لا جرم حصل ذلك
العذاب على سبيل الضرورة كالمرض فإنه لازم للشهوات الردية السالفة وثانيهما أن يقول إن
الله تعالى يختار تعذيب المكلف وهذه الأشياء الأمع القول بالفاعل المختار والفلاسفة
لا يقولون به وهذا هو المراد من قوله وأما أن يكون على جهة أخرى من سبيل الله من خارج بحدث
آخر ثم إنه فرع الجواب ثانيا على هذا الأصل وقال الوجه في حسنه أنه كما يجب أن يكون التخويف
موجودا فيما بيننا لأنه لولا خوف العقاب لما انزجر الخلق عن القبائح والتهديد هو كالتخويف مؤكد
الغرض منه تعالى التعذيب لأنه وإن كان مضرة لذلك الشخص لكنه منفعة لأكثر الخلق وكما
أنه يحسن إفساد الجزء لإصلاح الكل كما في قطع عضو لبقاء كل البدن سليما فلذلك يحسن تعذيب أشخاص
قليلة لسلامة الأكثرين لأن نسبة الجزئي إلى الكلي كنسبة الجزء إلى الكل ولقائل أن يقول هذا
الجواب ضعيف من وجهين أحدهما أن هذا الجواب مبني على أنه لا بد من التخويف لكن لم قلتم إذا كان القدر
فلم العقاب فإن لك أن تقول إذا كان القدر فلم التخويف إذا كان الكلام بالنفع والإشارة للموضعين
واحدا لم يحسن جعل أحدهما مقدمة في نفس الآخر وثانيهما وهو أن هذا إنما يستقيم لو كان المعذبون

أقل من الناجين لكن الأمر بالعكس على مذهب المسلمين لأن الكفار أكثر من الناجين فإن أهل الإسلام أقل من الكفار وأيضا أهل الإسلام مع أن الكفار
كلهم هالكون فإن أكثر ذلك مفترقا إلى الفرق الهالكة الإسلام مع أن غرضه من هذا الجواب ليس إلا
تمشيه فوقهم من الجواب الصحيح أن يقال إن قوله إن كان القدر فلم العقاب سؤال باطل لأن العقاب
أيضا من القدر بل هو غير خارج عنه وإذا كان كذلك كان طلب علته باطلا ثم قال وأما ما يذكر دونه من جهة
الظلم والعدل إلى آخره فالمراد منه القدح في أصول المعتزلة في الحسن والقبح والوجوب على الله تعالى وقد
بينا في المنطق أن هذه المقدمات غير أولية بل محتاجة إلى البراهين النمط التاسع في البهجة
والسعادة تبع مسائل المسألة الأولى في أن اللذات الباطنة أقوى وأشرف من اللذات الظاهرة
قال رضي الله عنه اعلم أن الشيخ كأنه ادعى الضرورة في إثبات اللذة وأن اللذات الحسية الظاهرة
ثم إنه في الفصل الأول من هذا النمط بين أن اللذات الخيالية والوهمية أقوى من الحسية الخارجية
وفي الفصل الثاني بين أن اللذة العقلية أقوى من اللذات الحسية الخارجية وهم وتنبيه
إنه قد يسبق إلى الأوهام العامية أن اللذات القوية المستعلية هي الحسية وأن ما عدا ذلك لذات
ضعيفة أو كلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن أن ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال له أليس
الذي تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وأمور تجري مجراها وأنتم تعلمون
أن المتمكن من غلبة ما ولو في أمر خسيس كالشطرنج والنرد وغيرهما قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه
لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح في صحبة حشمة فينقبض اليد منهما
مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة آثر وألذ لا محالة هناك من المطعوم والمنكوح وإذا عرض للكرام
من الناس الالتذاذ بإنعام يصيبونه موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه
وآثروا فيه غيرهم على أنفسهم مسرعين إلى الإنعام به وكذلك فإن كبير النفس يستصغر الجوع والعطش
عند المحافظة على ماء الوجه ويستصغر هول الموت ومفاجأة العطب عند مناجزة المبارزين وربما
اقتحم الواحد منهم على عدد منهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كأن ذلك
يصل إليه وهو ميت فقد بان أن اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل
فقط بل وفي العجم من الحيوانات فإن من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه
وربما حمله إليه والمراضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه أعظم
من مخاطرتها على حمايتها نفسها فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة وإن لم تكن عقلية
فما ظنك بالعقلية التفسير الغالب على أوهام الأكثرين أن اللذات القوية هي الحسية
ثم منهم من ينكر سائر اللذات أصلا ومنهم من يعترف بها ولكنه يقول إنها ضعيفة بالنسبة
إلى اللذات الحسية والشيخ أبطل قولهم في هذا الفصل وبين أن اللذات الباطنة أقوى من اللذات

الحسيه الخارجيه من وجوه فالاول ان اقوى اللذات الحسيه لذة المطعوم والمنكوح ثم ان الانسان قد يترك الطعام والشراب طلبا للذة الغلبه في النرد والشطرنج ولولا ان هذه اللذة اقوى من تلك والا لما رجحت هذه على تلك الثاني هو ان الانسان قد يترك المطعوم والمنكوح في حصول من حشمته ولولا ان مراعاة الحشمه الذ والا لما رجحت الثالث هو ان الانسان ربما احتاج الى طعام او شراب حاجه شديده ثم انه يؤثر غيره على نفسه فيه ولولا ان لذة الايثار اتم والا لما كان كذلك الرابع هو ان الانسان اذا كان كبير النفس فانه تناسى الم الجوع والعطش للمحافظه على ماء الوجه ويستحقر الموت عند مناهضة المبارزه و ربما حارب الواحد مع جمع عظيم ويقطع بانه لا ينجو منهم وكل ذلك لان لذة الحمد آثر عنده من لذة الحيوه اولانه يتوقع الذكر الجميل بعد الموت كانه يصل اليه بعد موته فلاجل الرغبه في ذلك لا يبالي بالموت ويستحقر الحيوة فقد بان من هذه الوجوه ان اللذات الباطنه اقوى من الحسيه وليس ذلك في الانسان من انه غير مختص به بل هو حاصل ايضا في ساير الحيوانات وذكر منها صورتين فالاولى ان من كلاب الصيد ما يصطاد على الجوع ثم يمسك الصيد على صاحبه وربما حمله اليه والثانيه ان المراضعه من الحيوانات تؤثر ولدها على نفسها وربما كان حذرها في دفع العدو عنه اشد من حذرها في دفع العدو عن نفسها فثبت بمجموع ما ذكرناه ان اللذات الباطنه اقوى من الظاهره وان لم تكن عقليه كما ظنك في العقليات واعلم ان هذا الكلام الاخير اقناعي المتن فلا ينبغي لنا ان نصغي الى قول من يقول انا لو حصلنا على حاله لا ناكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فاية سعادة تكون لنا والذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال له يا مسكين لعل الحال التي للملائكة وما فوقها الذ واهنى من حال الانعام بل لا يمكن ان يكون لاحدهما الى الاخر نسبة يعتد بها التفسير لما اثبت في الفصل المتقدم ان اللذة الباطنه اشد شرع في هذا الفصل في ان اللذة العقليه اقوى وابهج عليه بان الحال التي للملائكه لا شك انها ابهج والذ مما للبهائم وذلك يقتضي كون اللذة العقليه اقوى واعلم انه لا شك في ان هذا الوجه اقناعي خطابي المسئلة الثانيه في ماهية اللذة وفيه فصول المتن اللذة هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفه وشر وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملائم والملبس الملائم والذي هو عند الغضب خير فهو الغلبه والذي هو عند العقل باعتبار ما فالحق وباعتبار ما فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوي العقول في ذلك مختلفة وكل خير بالقياس الى شيء ما فهو الكمال الذي يختص به وينحو باستعداده الاول وكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك

التفسير الغرض من هذا الفصل ذكر ماهية اللذة والالم وحقيقتهما والمشهور ان اللذة ادراك الملايم والالم ادراك المنافي ثم يفسر ان الملايم ما يكون كمالا وخيرا للمدرك من حيث هو كذلك والمنافي ما يكون آفة وشرا للمدرك من حيث هو كذلك ولما احتاجوا الى تفسير الملايم والمنافي بهذين التفسيرين لا جرم حذف الشيخ هاهنا لفظ الملايم والمنافي وذكر بدلهما تفسيرهما وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء ربما كان كمالا وخيرا من وجه دون وجه فادراكه من حيث انه كمال وخير يكون لذة واما ادراكه من حيث الوجه الاخر فلا يكون لذة واعلم انا لما عرفنا اللذة بالكمال والخير والالم بالافة والشر وجب ان يكون ماهيات هذه الاشياء معلومة اولا اما الخير والشر فلهما تفسيران احدهما ما ذهب الشيخ اليه من ان الخير هو الامر الوجودي والشر هو الامر العدمي فعلى هذا يكون قوله اللذة ادراك الخير والالم ادراك الشر يرجع الى ان اللذة ادراك الموجود والالم ادراك المعدوم لكن ذلك باطل قطعا اما في اللذة فلانه يلزم من ذلك ان يكون ادراك الاحوال الحاصلة عند احتراق الاعضاء وتبردها في الثلج لذة لانه حصل هناك ادراك الموجود ولزم في سماع الاصوات المنكرة وشم الروايح المؤذيه ورؤية الاشياء المؤذيه ان يكون كل ذلك لذات وذلك مما لا خفاء في فساده اللهم الا ان يقول قائل انا اسمي هذه الاشياء باللذة فانا لا ننازع فيه اذ لا مشاحة في العبارات ولكن ذلك يكون خروجا عن تعريف الحقيقة التي حاولنا تعريفها فالحد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة ممتازة عما عداها من الاحوال النفسانية ونحن لم نحاول الا تعريف تلك الحالة وما يشبهها والعلم الضروري حاصل بان الامر الحاصل عند الاحتراق ليس من جنسها بل ضدها فعلمنا فساد ذلك واما الالم فلان العدم لا يكون محسوسا وثانيهما التفسير المشهور وهو ان الخير هو اللذة وما يكون وسيلة اليها والشر هو الالم وما يكون وسيله اليه واذا كان كذلك فقولنا اللذة ادراك الخير والالم ادراك الشر معناه ان اللذة ادراك اللذة وما يكون وسيلة اليها والالم ادراك الالم وما يكون وسيلة اليه وفساد ذلك ظاهر واذا عرفت ذلك فنقول للشيخ ان فسرت الخير والشر باحد هذين التفسيرين توجه عليك الاعتراض المذكور وان فسرتهما بمعنى ثالث فلا بد من ذكره لننظر في انه هل هو جيد ام لا واما الكمال والافه فالقول فيهما قريب من القول في الخير والشر والاكثرون فسروا الكمال بانه حصول الشيء لما من شانه ان يكون له فيقال لهم ان كان المراد من قولكم من شانه ان يكون له انه يمكن اتصافه به لزم ان يكون الجهل والاخلاق الرديه كمالات لانها صفات يمكن اتصاف النفس بها وكذلك الاشكال المعوجه و[illegible] الرديه والتركيبات الفاسدة يلزم ان تكون كمالات لامكان اتصاف تلك الاجسام بهذه الصفات وان كان المراد به شيئا آخر فاذكروه لننظر فيه فقد ظهر ولاح ان التعريف الذي ذكروه للذة والالم ليس جيد

واعلم ايضا فقوله اللذة ادراك ونيل لكن فيه بحث آخر وهو ان لفظة النيل لا شك انها مجاز وحقيقته الادراك فاذا كان الادراك مذكورا كان ترك هذه اللفظة المجازيه اولى في التعريف في هذا الباب ما ذكرنا ان ماهية اللذة والالم متصورة تصورا اوليا بديهيا بل هما من اجلى المتصورات واظهرها واقواها والمراد من الحد والرسم تعريف الخفي بالواضح واذا كان كذلك كان تعريفهما بهذين الماهيتين خطا واما قوله وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس الى الخيره فاعلم انه لما ذكر ان اللذة عبارة عن ادراك الخير بين ان الامر كذلك في اللذات الشهوانيه واللذات الغضبيه واللذات العقليه اما الشهوة فلان الملايم لها المطعم والملبس الجيد [illegible] كان ادراكهما لذة شهوانيه واما الغضب فلان الملايم له الغلبه فلا جرم ادراكها كان لذة غضبيه واما العقل فلان الملايم له تارة باعتبار فالحق اما تارة [illegible] بعد الموت واما باعتبار [illegible] استكمال العقل النظري وتارة وباعتبار فالجميل اما تارة قبل الموت واما باعتبار بعد استكمال العقل العملي ثم ذكر بعد ذلك امورا اخر ملايمه للعقل وهي نيل الشكر ووفور الحمد والمدح والكرامة وبالجمله فان همم ذوي العقول في ذلك مختلفه فقد يكون عند الواحد في بعض هذه الامور اكثر من عند الاخر فهم ثم لما بين ان الحد الذي ذكره للذة حاصل في جميع اقسامها عاد الى شرح حد اللذة فذكر ان كل خير بالقياس الى شيء ما فهو الكمال الذي يختص به وينحو نحوه ويتوجه اليه بحسب استعداده الاول واعلم ان هذا مشعر بان الكمال والخير شيء واحد وحينئذ يكون ذكر احدهما مغنيا عن الاخر فوجب حذف احدهما واما قوله وكل لذة فهي تتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك فمعناه ان حقيقة اللذة لا بد فيها من هذين الامرين ادراك وكمال واعلم ان البحث المعنوي المهم في هذا الموضع ان نقول انا اذا اكلنا وجدنا من انفسنا حالة نسميها باللذة ونميز بينها وبين ما عداها من الاحوال النفسانيه ونعلم ايضا انا حين ما اكلنا فقد ادركنا الطعم فلذلك العلم الضروري ان تلك الحالة المسماة باللذة هل هي نفس ادراكنا لذلك الطعم ام لا بل لا بد فيه من اقامة البرهان على ان احدهما نفس الاخر او غيره والشيخ ما دار حول هذا المعنى اصلا وهم [illegible] ولعلنا نظن ان من الكمالات والخيرات ما لا نلتذ به اللذة التي بها [illegible] من الصحه والسلامه ولا نلتذ بما نلتذ بالحلو او غيره [illegible] التسليم ان الشرط لكان حصول [illegible] جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم تشعر بها على ان المريض والوصب يحس عند النوب الى الحالة الطبيعيه مغافصة غير محس بالتدريج لذة عظيمة التفسير الغرض من هذا السؤال ايراد نقض على الحد المذكور للذة ثم ذكر الجواب عنه وتقرير السؤال ان الصحة والسلامة لا شك انهما من الامور الملايمة لنا ثم انا ندركهما ولا نلتذ بادراكهما فقد وجد ادراك

الملايم مع عدم اللذة والجواب انا لا نسلم انا ندرك ما لنا من الصحه والسلامة لان الكيفيات المحسوسة اذا استقرت بطل الشعور بها بلى متى حصلت الصحه على سبيل التجدد ادركنا لكن هناك تحصل لذة عظيمه فان المريض يحس عند الرجوع دفعة الى الحالة الطبيعيه لذة عظيمه المتن واللذيذ قد يصل فيكرهه كراهة بعض المرضى للحلو فضلا عن ان يشتهيه اشتهاء سابقا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا في تلك الحال اذ ليس يشعر به الحس من حيث هو خير التفسير الغرض من هذا الفصل ذكر كلام يصلح ان يكون جوابا عن السؤال شبيه بالسؤال الاول وتقرير السؤال هو ان بعض المرضى قد يكره الحلو ويتأذى بتناوله ويشتهي الحامض والمر مع ان الحلو ملايم والحامض منافي واجاب عنه بان الحلو خير بالنسبة اليه في ذلك الوقت فان اشتهاءه للمر والحامض انما كان لحصول اخلاط رديه في معدته فالطبيعة تشتهي المر والحامض لتقطيع ذلك الخلط وكذلك القول في [illegible] المتن اذا اردنا ان نستظهر في البيان مع غنانا بما سلف اخذنا لطف تفصيل فقلنا ان اللذة ادراك كذي من حيث هو كذلك ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه ان لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يشعر بالشيء اما غير السالم فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو واما غير الفارغ فمثل الممتلي حين يعاف الطعام اللذيذ وكل واحد منهما اذا زال مانعه عادت لذته وشهوته ويتادى بتاخر ما هو الان يكرهه التفسير انه لما اورد الاسوله على الحد الذي ذكره واجاب عنها ذكر في هذا الفصل انه يمكن ان يذكر رسم اللذة بحيث لا يرد عليه شيء من الاسولة وهو ان يقال اللذة ادراك الخير من حيث هو خير بشرط ان لا يكون هناك شاغل ولا مضاد للمدرك وانما شرطنا عدم الشاغل لان الممتلي حين يعاف الطعام اللذيذ وانما شرطنا عدم المضاد لان المريض يعاف الحلو ثم من المعلوم انه متى زال العايق في هاتين الصورتين عادت اللذة والشهوة وحصل التادي بفقدان ما يكرهه الان المتن وكذلك قد يحصل السبب المولم ويكون القوة المدركة ساقطة كما في قرب الموت من المرضى او معوقة كما في الخدر فلا يتالم به فاذا انتعشت القوة او زال العايق عظم الالم التفسير لما بين ان الملذ قد يحضر مع انه لا يلتذ به شرع في بيان ان المولم ايضا قد يحضر ولا يتالم به اما لسقوط القوة كالمريض عند قرب الموت فانه ربما لا يحس بالالام العظيمه لسقوط القوة المدركة او لحضور العايق كالعضو الخدر فانه لا يتالم من الاحتراق والقطع فاذا انتعشت القوة وزال العايق حصلت الالام العظيمة والله الموفق

المسئلة الثالثه في اثبات اللذة العقليه وفيه فصول المتن انه قد يصح اثبات لذة ما بعينها ولكن اذا لم يقع المعنى الذي يسمى ذوقا جاز ان لا يحصل لها شوقا وكذلك يصح ان [illegible]

ادى ما نعسًا اذ لم يقع المعنى المسمى بالمقاساة كان زغ الحول لان لا يتفع عنه بها بالم الاحتراز
مثال الاول حال العنين خلقه عند لذه الجماع مثال الثانى حال من لم يقاس وصب الاسقام
عند الحميه للتفسير البرهان بما دل على وجود لذه والم ويكون الجزم حاصلا لذلك
لكن لا يحصل الرغبه والرهبه لعدم الذوق او لوجدان فان العنين يعلم على سبيل السماع ان
الجماع لذه ولكن لا يميل اليها وصاحب الحميه اذ لم يجرب الافات المتولده من طول الاسقام
ربما لم يحترز عن المتناولات الرديه وكذلك هاهنا لا يلزم من عدم الرغبه فى اللذات
العقليه وعدم الرهبه عن الالام العقليه القدح فى وجودها تفسير كل مستلذ به
فهو سبب كمال يحصل للمدرك هى بالقياس اليه خير ثم لا شك ان الكمالات والادراكات
متفاوته فكمال الشهوه ان يتكيف العضو الذائق بكيفيه الحلاوه ماخوذه مادتها ولو ورد مثل ذلك
لا عن سبب من خارج كانت اللذه قايمه وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوه الغضبيه
ان يتكيف النفس بكيفيه غلبه او بكيفيه شعور باذى يحصل فى المغضوب عليه وللوهم الكيفيه
بهيه ما يرجوه وما يذكره وعلى هذا ساير القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جليه الحق
الاول قدر ما يمكنه ان ينال منه ببهائه الذى يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه
مجردا عن الشوب مبتدءا فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقليه ثم الروحانيه السماويه والاجرام
السماويه ثم بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذى به يصير الجوهر العقلى
وما سلف فهو الكمال الحيوانى والادراك العقلى خالص الى الكنه عن الشوب والحسى شوب
وعدد تفاصيل العقلى لا يكاد يتناهى والحسيه محصوره فى قلة ان كثرت فبالاشد والاضعف
ومعلوم ان نسبة اللذه الى اللذه نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبه
اللذه العقليه الى الشهوانيه نسبه جليه الحق الاول وما يتلوه الى نيل كيفيه الحلاوه وكذا نسبه
الادراكين التفسير الغرض من هذا الفصل تقرير مطلوبين هما الامران المقصودان من
هذا النمط المعنون بنمط البهجه والسعادة احدهما اثبات اللذه العقليه وثانيهما بيان
انها اشرف واقوى من اللذات الحسيه اما المطلوب الاول فالدليل عليه ان النفس بعد
المفارقه ان كانت مدركه للاشياء الملايمه لها كانت اللذه حاصلة لها لكن المقدم حق
فالتالى حق بيان الشرطيه ما بينا ان اللذه هى ادراك الملايم لها لنيل الادراك الموجودات كما هى
وهذا المعنى حاصل بعد المفارقه لما تبين فى النمط السابع ان النفس لا تتوقف على البدن
لا فى ذاتها ولا فى ادراكاتها لمدركاتها واما المطلوب الثانى فالدليل عليه ان
الادراكات العقليه اشرف من الادراكات الحسيه ومدركات العقل اشرف من مدركات الحس واذا

واذا كان كذلك وجب ان يكون اللذه العقليه اكمل من اللذه الحسيه اما بيان الاول فمن
وجوه احدها ان الادراكات العقليه خالصه الى الكنه فان الادراك العقلى يتغلغل فى كنه الشى
ويميز بين الماهيه واجزائها وصفاتها ثم يميز بين الجزء الجنسى وبين الجزء الفصلى وجنس الجنس
وجنس الفصل وفصل الجنس وفصل الفصل بالغه ما بلغت ويميز الخارجى اللازم والمفارق ويميز
من يكون لازما للماهيه بوسط وبين ما يكون بوسط وكان الادراك العقلى يتغلغل فى ماهيه
الشى ويتغلغل فى اعماقها ويصل الى كل اجزائها واما الحس فانه لا ينال الا ظاهر المحسوس
وثانيها ان الادراك العقلى اقوى وثالثها ان الادراكات العقليه غير متناهيه وغير محصوره
على نوع معين من الموجودات بخلاف ادراكات الحس واما الثانى فهو ان مدركات الحواس
ليست الا كيفيات مخصوصه كالالوان والطعوم والروايح والحراره والبروده ومدركات
العقل هو ذوات البارى وصفاته وافعاله تعالى ومعلوم انه لا نسبه لاحدهما الى الاخر فى
الشرف واذا ثبت ان الادراك العقلى اشرف من الادراك الحسى وان مدركات العقل اشرف
من مدركات الحس ولا معنى للذه الا الادراك ثبت ان اللذه العقليه اكمل من اللذه الحسيه
هذا محصل الكلام فى هذين البحثين ولقايل ان يقول على المطلوب الاول لا نسلم
ان النفس بعد المفارقه لو كانت مدركه لما يلايمها لكانت ملتذه قوله اللذه لا معنى لها
الا ادراك الملايم قلنا ان امثال هذه المباحث لا تستقيم بالعنايه والتفسير وذلك لانا نجد
عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصه ونميز بينها وبين كثير من الاحوال الوجدانيه
كالغضب والغم والخوف ونعلم ايضا ان القوه الذايقه واللامسه للتى فينا قد ادركت
ما فى الماكول والمشروب والمنكوح من الكيفيات ولكنا لا ندرى ان تلك الحاله المخصوصه
هى نفس ذلك الادراك الا ببرهان وانتم ما ذكرتم على ذلك حجه وبرهانا فالاصلا لم لا يلم
بمثيتم هذا الادراك باللذه لكان متى ثبت حصول هذا الادراك للنفس ثبت حصول هذه
اللذه لها ولكنه يصير المسئله مسئلة لغويه ومعلوم ان ذلك ليس من المطالب العقليه
فى شى ثم الذى يحقق هذه المطالبه ويبطل ان النفس قبل الموت قد يكون عالمه بهذه المعلومات
مع ان الانسان لا يجد تلك اللذه العظيمه ولو كانت الادراك هى نفس اللذات لاستحال
ذلك لا يقال ان النفس قبل الموت مستغرقه فى تدبير البدن فصار استغراقها فى ذلك مانعا عن
شعور تلك اللذات لانا نقول انكم تقولون الادراك لما حصل استحال ان يكون حصوله مانعا
من حصول اللذه والا لكان الشى مانعا عن حصول الشى عند حصوله وذلك محال سلمنا لو تلم اللذه
ماهيه [illegible] لكانت حاصلة عند حصول الاستغراق هذا العذر دونه معه عند ذلك ابواب كثيره

من الشكوك والشبهات فانا نقول اذا كانت اللذه مغايرة للادراك فلم انه يلزم من حصول
الادراك حصول اللذه ولم لا يجوز ان يقال الخصوصيه النفس وان كانت لا تاتى عن قبول الادراك
لكنها تاتى عن قبول اللذه فلاجل عدم استعدادها لقبول اللذه ما حصل اللذه وان كان
الادراك حاصلا وهذا القدر من الاعتراض كاف فى اثبات اللذه العقليه كاف ومن اراد
الاستقصا فى تعديد الاحتمالات فعليه بكتاب الملخص ولنرجع الى التفسير اما قوله كل
مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك فالمراد منه ما قررنا فى الفصل السالف ان اللذه ادراك
الكمال فالمستلذ لا بد وان يكون سببا لحصول كمال ما للمدرك واما قوله ثم لا شك ان الكمالات
الى قوله وعلى هذا حال ساير القوى فالمراد منه اثبات المقدمه المذكوره بالاستقرا فان
المستلذ به فى الشهوه سبب لحصول كمال ما للمشتهى وكذى القول فى الغضب والوهم وغيرهما واما
قوله وكمال الجوهر العاقل الى قوله مثلا لا يمايز الذات فالمراد منه ان كمال الجوهر العاقل ان يصير عالما
بهذه المعلومات ثم استعمل سعديه تلك المعلومات ليس الحاصل الا ما ذكرناه من ان كمال الجوهر
العاقل ان يصير عالما بالاشيا واما قوله فهذا هو الكمال الذى به يصير الجوهر العقلى بالفعل
وما سلف فهو الكمال الحيوانى فالمراد منه ان العلم بالاشيا كمال للقوه العاقلة واما الامور الثلثه
التى قدمها وهى اللذه الشهوانيه والغضبيه والوهميه فهى كمالات حيوانيه والى هذا تم الكلام
فى ذكر الدلالة على اثبات اللذه العقليه لانه لما ثبت ان اللذه هى الادراك وثبت ان الادراك
حاصل بعد المفارقه ثبت ان اللذه حاصله بعد المفارقه واما قوله والادراك العقلى خالص
الى الكنه الى قوله والاشد والاضعف فالمراد منه ذكر المقدمة التى بها يظهر كون اللذه العقليه
اشرف من اللذه الحسيه وتلك المقدمه هى ان الادراكات العقليه اشرف من الادراكات الحسيه والوهميه
اللذين من تقريرهما واما قوله ومعلوم ان نسبه اللذه الى اللذه نسبه المدرك الى المدرك والادراك
الى الادراك فالمراد منه ظاهر لكنه مقدمه خطابيه لا برهانيه واما قوله فنسبة اللذه
العقليه الى اخره فالمراد منه ظاهر تفسير الا انا اذا كنا فى البدن وفى شواغله وعوايقه
لم نشتق الى الكمال المناسب ولم نتالم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منا لا منه وفيك من اسباب ذلك
بعض ما نبهت عليه التفسير المراد منه الجواب عن سوال من يقول لو كانت هذه العلوم
مقتضيه لهذه اللذه وهذه العلوم حاصلة فلم لم نجد هذه اللذات العظيمه ولم لا نشتاق
الى اكتسابها كما نشتاق الى اللذات الحسيه والجواب اما انا لا نجد اللذات العظيمه فلان المانع
عن ذلك حاصل وهو استغراق النفس فى حب البدن واما انا لا نشتاق الى اكتسابها فلما بينا انه
متى فقد الذوق لم يحصل الشوق ولقايل ان يقول هذا العذر لا يستقيم بعد بيان ان يكون اللذه

نفس الادراك لان الشى حال حصوله يستحيل ان يوجد ما يمنع من حصوله بلى انما يستقيم ذلك لو لم يكون
اللذه مغايره للادراك ولكنكم لا تقولون به وان لم تقولوا به ورحتم بذلك لاحتج عليكم ابواب من
الشكوك لا يمكنكم معها اثبات اللذه العقليه على ما قررناه وبالله التوفيق المسئله الرابعه
فى اثبات الالام العقليه فصل واجاب تنبيه اعلم ان هذه الشواغل التى هى كما علمت من انها
انفعالات وهيات تلحق النفس بمجاوره البدن ان تمكنت بعد المفارقه كنت بعدها كما كنت قبلها
لكنها تكون كالام ممكنه كان عنها يشغل عن توقع اليها فراغ فادركت من حيث هى منافيه وذلك
الالم المقابل المثل تلك اللذه الموصوفه وهى الم النار الروحانيه التى هى فوق الم النار الجسمانيه
التفسير لما فرغ عن اثبات اللذه العقليه شرع فى اثبات الالم العقليه وتقريره ان النفس
بسبب تعلقها بالبدن اذا اكتسبت فيها هيات رديه منافيه لها لا تزال فاذا فارقت البدن احست بالالم
الحاصله بسبب تلك الهيات الرديه وكان ذلك جاريا مجرى عضو يمرض فيه الالم الا انه حصل
ما يعوقه عن ادراك الالم بان صار خدرا فاذا زال العايق حصل الالم وكما ان اللذه العقليه فوق
اللذه الحسيه فكذلك الالم العقلى فوق النار الجسمانيه ولقايل ان يقول لم قلتم ان حصول
تلك الهيات الرديه فى النفس سبب لحصول الالام وما الدليل على ذلك فان هذه المقدمه ليست من الاوليات
المغنيه عن البرهان المسئله الخامسة فى اقسام السعاده العقليه فصل تنبيه ثم
اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذى يرجى بعد المفارقه فهو غير مجبور
وما كان بسبب عواشى غريبه فسيزول لا يدوم بها التعذيب التفسير قبل الخوض فى الشرح لا بد
من تقديم مقدمه وهى ان الناس بحسب القوه النظريه اما ان يكونوا متصفين بالعقايد الفاسده
والاخلاق الرديه او يكون نفوسهم خاليه عن القسمين فهذه اقسام ثلثه ولا بد من بيان احكام هذه
الاقسام والشيخ ذكر البعض دون البعض لا على الترتيب ونحن ناتى على شرح ما ذكره ان شاء الله تعالى
فنقول مقصوده من هذا الفصل ان الخلل اما ان يكون واقعا فى القوه النظريه او فى القوه
العمليه فان كان واقعا فى القوه النظريه فهذا يدخل تحته اقسام ثلثه احدها المقلد والثانى
الجاهل والثالث الخالى عن العقايد وهذه الاقسام الثلثه مشتركة فى حكم واحد وهو ان النقصان
الذى لا يحتمل زواله ولا يصير محبورا البته واما ان كان الخلل واقعا فى القوه العمليه وذلك
لاجل انه حصل فى النفس اخلاق رديه فالعذاب الحاصل بسبب ذلك منقطع ولقايل ان يقول النفس
بعد المفارقه اما ان لا يجوز تغير احوالها او يجوز فان جاز فكيف قطعتم بان النقصان الحاصل فى
القوه النظريه غير مجبور وان لم يجز فكيف قطعتم بان العذاب الحاصل بسبب الاخلاق الرديه
[illegible] لم وان ادعيتم ان احوالها التى لها بحسب القوه العمليه يمكن ان يتغير فلم قلتم ذلك وما الدلالة التى

دل على هذا الفرق وبالله التوفيق تنبيه اعلم ان رذيلة النقصان انما تتادى بالنفس الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبه تنبيه سبقت الاكتسابات المنبه بجنبه من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما الح به اليهم من الحق فالملامة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء

تنبيه ولما سبق في الفصل المتقدم ان النقصان الحاصل بسبب القوة النظرية غير محبوب وان النقصان الحاصل بسبب القوة العملية محبوب بين في هذا الفصل ان النقصان الحاصل بسبب القوة النظرية على وجهين احدهما النفس الموصوفة بالعقايد الباطلة وحكم هذا القسم العذاب العظيم لان حصول تلك العقايد في تلك النفوس لا يكون الا بعد اشتياقها الى اكتساب الكمالات العقلية فالشوق باق بعد المفارقة مع ان الكمال غير حاصل والتمكن من اكتسابه غير حاصل وذلك يوجب وقوعها في العذاب بسبب اشتياقها الى ما لا يمكنون من تحصيلها ولقايل ان يقول طالب الكمال الحالم يكن واحد لله على قسمين احدهما ان يكون عالما بعبث حاله والثاني الجاهل بذلك اما الاول فانه يكون في عذاب عنا والثاني لا يكون في العذاب فان اصحاب المذاهب كلهم يفرحون بما لديهم وعقايدهم مع انا نعلم ان اكثرها جهل ولكنهم لما لم يعلموا عدم وصلتهم لها لا جرم ما وقعوا في الحزن والغم بسبب فواتها واذا ثبت هذا فنقول النفوس ذوات العقايد الباطلة الجازمة بان تلك الاعتقادات حقة صحيحة اذا فارقت ابدانها اما ان يزول عنها اعتقادان عقايدهم حقة او لا يزول فان زال فقد تبدلت تلك الجهالة بالعلم واذا جاز ذلك في هذه الصورة جاز في سائر الصور الباطلة ان تبدلها بالحق حتى يصير الجاهل عالما سعيدا وحينئذ لا يمكن الجزم بحال هذا القسم ولم يحصل لتلك النفوس شعور بانها ما طفرت بالكمال فلا يكون مشتاقة ولا معذبه على ما قررناه واما القسم الثاني وهو النفوس الخالية عن النقوش الحقة والباطلة فالشيخ زعم انها لا تكون معذبة لانها غير مشتاقة الى تحصيل الكمال ولكن لم يذكر كيفية احوالها في السعادة والشقاوة المسئلة السادسة في اقسام السعادة اربعة فصول تنبيه والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها التفسير المراد بالعارفين المستكملون في القوة النظرية وبالمتنزهين المجردون عن العلايق البدنية والنفوس اذا كانت متجهة للامرين فاذا خلصت عن مقارنة البدن وانفكت عن الاشتغال بغيرها حصلت الى عالم القدس وكملت لذاتها وسعاداتها على ما مر بيانه فيما قبل تنبيه وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تامل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن فيهم فيشغلهم عن كل شي

تنبيه البهجة الحاصلة للنفوس السعيدة المتنزهة غير مختصة بما بعد الموت بل هي حاصلة ايضا قبل الموت فان العلماء المحققين الناظرين في الامور الالهية يجدون عند صفا اذهانهم عما سوى الله تعالى واستغراقها في معرفة الله تعالى من هذه اللذات ما لا يمكن وصفها ويضيق النطق عن التعبير عنها تنبيه والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم تفظظها مباشرة الامور الارضية الحاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاشي شايق لا يعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها الى الحيرة والدهشة وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث ومن كان باعثه اياه لم يشبع الامنية الاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة اتبعه ما بلغه العرض فهذه حال الذة العارفين واعلم ان هذا الفصل غني عن الشرح تنبيه واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم اخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين واما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة وكان الحيوان الواحد نفسان ثم ليس يجب ان تتصل كل فنا يكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عدد ما تفارقها من النفوس ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا واحدا فتتصل به او تتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستعن بما تجده في مواضع اخر لنا التفسير لما تكلم في احوال النفوس الموصوفة بالعلوم والاخلاق الفاضلة اراد ان يتكلم في النفوس الخالية عن العلوم والاخلاق واعلم ان كثيرا من المتقدمين من الاسكندر ذهبوا الى انها تفنى لان الالة المانعة في بقا النفوس تعدم بموت البدن غير مختصة بنفس دون نفس واما الاكثرون فقد اتفقوا على انها باقية وقد اتفقوا على انه لا يجوز ان تبقى بعد موت البدن معطلة بالكلية ولا ان يكون لها ضرب من السعادة لاتفاقهم على انه لا معطل في الطبيعة ثم من الحكماء من زعم ان تلك النفوس تتعلق ببعض الاجسام السماوية وتتخذها الة لادراكاتها ويحصل لها بسبب ذلك ضرب من السعادة وهذا القول مما يميل اليه الشيخ ومن الناس من زعم انها تتعلق بابدان اخر على سبيل التناسخ والشيخ هاهنا اشتغل بيان ابطال التناسخ والدليل عليه ذكر من وجهين الاول وهو ان الدليل قد دل على حدوث النفس ودل على ان العلة الموجبة لها جوهر مفارق ازلي واذا كان كذلك وجب ان يكون حدوثها عن علتها متوقفا على شرط مخصوص وما ذاك الا حدوث المزاج القابل لتلك النفس واذا كان كذلك

كان حدوث المزاج علة لفيضان نفس ناطقة عن العقل الفعال فلو حدث مزاج وتعلقت به نفس على سبيل التناسخ وجب ان حدث هناك نفس اخرى من الجواهر المفارقة فحينئذ يجتمع على ذي البدن نفسان وانه محال فظهر ان القول بالتناسخ يفضي الى المحال فيكون محالا الثاني وهو ان النفس لو صح التناسخ عليها لكان لا يخلو اما ان يقال انها كلما انقطعت عن بدن تعلقت ببدن اخر او بقي بعضها من البدنين خالية عن التعلق والاول باطل لوجهين محال لان احدهما انه مهما فسد بدن يجب ان حدث مزاج اخر والثاني انه مهما فارقت النفوس الكثيرة وجب ان يوجد ابدان كثيرة على عدد النفوس الا لتعلق بالبدن الواحد اكثر من نفس واحدة لا باقرضنا استحالة خلوها عن التعلق بالبدن وكل ذلك باطل والقسم الثاني وهو بقاؤها خالية عن التعلق فهو باطل لانها حينئذ تكون معطلة ولا معطل في الطبيعة واعلم ان هاتين الحجتين ضعيفتان والكلام عليهما مستقصى في الملخص المسئلة السابعة في كيفية مراتب الموجودات المجردة في الابتهاج واللذة تنبيه اشارة اجل مبتهج بشي هو الاول تعالى بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بري عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما يتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا يكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي للامر الحسي وكل مشتاق فانه قد نال شيا وفاته شي واما العشق فمعنى اخر فالاول عاشق لذاته معشوق لذاته معشوق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية وليس ينسب الى الاول ولا للقاملين من خلص اوليائه للقدسيين شوق وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ولما كان الاذى من قبله كان اذى لذيذا وقد يحاكى مثله الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا حال اذى الدغدغة والحكة فربما خيل ذلك منه شيا بعيدا ومثل ذلك الشوق مثل حركة ما فان تلك الحركة مخاصة الى النيل وطلب الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا في حيوتها الدنيا كان اجل احوالها ان يكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحيوة الاخرة ويتلو هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة التفسير مراتب الموجودات خمس فالمرتبة الاولى

الموجود المجرد عن العلايق الجسمانية الواجب الوجود لذاته وهو مبتهج لذاته بذاته لان ادراك الكمال من حيث انه كامل يقتضي حب ذلك الكامل وعشقه ولما كان هو تعالى اكمل الموجودات وادراكه لكمال نفسه اقوى وجب ان يكون حبه تعالى لذاته كاملا وهذا هو المراد من قول الحكماء انه تعالى عاشق معشوق ولقايل ان يقول لا تدعون ان حب الشي للشي هو نفس ادراكه له او تعترفون بكونه مغايرا له فكم تزعمون ان ادراك الكامل من حيث هو كامل يوجب حب ذلك الكامل فان كان الاول كان الاشتغال بالادراك على الحب شتملا لا اثبات الشي على نفسه وان كان الثاني فنقول ان ادراكه لكمال نفسه مخالف لادراك غيره لسائر الكمالات والمختلفات لا يجب اشتراكها في الاحكام فلم قلتم انه لما كان ادراكنا للاشيا الكاملة يوجب كوننا محبين لها يلزم ان يكون ادراكه تعالى لذاته يوجب كونه تعالى محبا لذاته فهذا ما في هذه المسئلة ثم قالوا وكما انه سبحانه وتعالى مبتهج بذاته فكل من عرفه لا بد وان يكون مبتهجا به لكن كل من كان اعرف لله اتم كمالا كان ابتهاجه اشد فلا جرم كان ابتهاج الملايكة على قدر مراتبهم في العلم به تعالى وكذى القول في النفوس البشرية المرتبة الثالثة النفوس البشرية المستغرقة في محبة الله تعالى على ما سياتي تفصيل درجاتها في المعرفة في النمط التاسع المرتبة الرابعة للنفوس البشرية المترددة بين جهتي الربوبية والسفالة المرتبة الخامسة النفوس المستغرقة في محبة العلايق الجسمانية واعلم انه فرق بين العشق والشوق فالعشق هو الابتهاج بتصور موجود كامل من حيث هو كامل واما الشوق فلا يحصل الا عند الوصول من وجه والغيبة من وجه فان من تخيل معشوقه فذلك المعشوق حاضر عند الخيال لكنه غايب عن الحس فلاجل الحضور عند الخيال يحصل نوع لذة وطلب ولاجل الغيبة عن الحس يحصل نوع الم فيحصل هناك لذات والام متعاقبة ممتزجة والشوق واللذة اذا حصلت عقيب الالم كان الشعور بها اتم والابتهاج بها اشد واذا عرفت ذلك فالشوق على واجب الوجود وعلى العقول المفارقة محال بل هو من خواص النفوس البشرية تنبيه اذا نظرت في الامور وتاملتها وجدت لكل شي من الاشيا الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا اراديا او طبيعيا اليه اذا فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذي هو به عناية وهذه جملة وتجد في العلوم المفصلة لها تفصيلات التفسير ان لكل موجود كمالا ولذلك الموجود عشقا على ذلك الكمال او شوقا اليه عند فواته فان لكل نوع صورة نوعية مقومة لماهيته وتلك الصورة تقتضي حصول الكمالات اللايقة بذلك النوع له فهذا هو المعنى بالشوق وفي هذا البحث طائل وللشيخ فيه رسالة مفردة من اراد هذا طالعها فلا ابد في اطنابنا فيه وبالله التوفيق النمط التاسع في مقامات العارفين قال رضي الله

مقامات العارفين

عنه هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله
ولا لحقه من بعده وهو مرتب على ثلثه اقسام فا ي كلمات من هذا الباب ب ي كيفية
درجات العارفين وترقيهم فيها ج في شرح احوالهم للقسم الاول في كلمات هذا الباب
خمس مسايل المسئله الاولى في بيان فضيلة العارفين على الاجمال قال واعلم ان
ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها في حياتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في جلابيب
من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة
عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك واذا قرع سمعك
فيما تقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة سلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان
ابسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطقت الفسير
الجلباب الملحفة وضا فلان ثوبه اذا خلعه وقد عرفت الغرض من هذا الفصل بيان اجمالي
لشرف مرتبة العارفين لعلو درجتهم في الحيوة الدنيا فضلا عن الاخرة فقال ان لهم مقامات
ودرجات هم مخصوصون بها دون غيرهم في الحيوة الدنيا فكانهم عند كونهم في جلابيب من ابدانهم
قد نضوها وتجردوا عنها اي ان نفوسهم لقوتها وكمالها صارت كالمتجردة المفارقة التي
الى عالم القدس عن ابدانها حال كونها بدنية قال ولهم امور خفية فيهم والمراد بها النعت
المتعلقة باحوالهم النفسانية وامور ظاهرة عنهم وهي الاثار الصادرة عن تلك الكمالات النفسانية
من المعجزات والكرامات وهذه الامور يستنكرها من ينكرها ويستعظمها من يعرف ونحن
نقصها عليك اي نخبر بذلك الاحوال في هذا الباب فاذا قرع سمعك فيما تقرعه الى الاخرة فاعلم
ان سلامان وابسال ليسا من الامور العقلية التي يمكن العقل وحده من الاهتداء الى الوصول
الى معرفتها كالاحاجي فان الاحاجي لها صفات يكون مجموعها مختصا بشي واحد الا ان الاحاجي صعبها
لكنك الواحد بعيد عن الفهم فلا يمكن العقل مع تمكنه من الاستدلال بتلك الصفات
على ذلك الشي وان كان ذلك صعبا وايضا ليس هو للقضية من الوقايع المشهورة المعلومة
التي يستنبط من ظاهر تلك القضية مراد الشيخ منها بل هما لفظان وضعهما الشيخ من عند نفسه
لبعض الامور وما كان كذلك استحال استقلال العقل المجرد بالوقوف عليه الا ترى ان من وضع
لفظتي السواد والبياض مثلا للسماء والارض استحال الوقوف على غرض المتكلم من ذلك الاصطلاح
الا بعد ان يكشف المتكلم عن غرضه منه فظهر بما قلنا ان قول الشيخ ثم حل الرمز ان اطقت
خلف وانه يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب اجود ما قيل فيه ان المراد بسلامان ادم عليه السلم
وبابسال الجنة وكانه قال المراد مادم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك التي

ازالهم لما سلط التبر اخرج من الجنة فالمراد ان النفس الناطقة لما التفتت الى القوى الشهوانية
سقطت من درجاتها العقلية وصارت محرومة عن السعادات النفسانية اللايقة بها فهذا
التفسير مناسب ثم الله تعالى اعلم بغرضه من هاتين اللفظتين وبالجملة فهذا مما لا يتعلق به
شي من الاغراض العلمية البتة المسئله الثانية في بيان ماهية العارف والزاهد والعابد
قال واعلم ان المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على فعل
العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد والمنصرف بفكره الى قدس الجبروت
مستديما لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض
التفسير لما كان للسعداء احوال ثلثه فاولها الرجوع عما سوى الله تعالى وهو الزهد واوسطها الذهاب
الى الله تعالى وهو العبادة واخرها الوصول الى الله تعالى وهو المعرفة هذا هو التحقيق
[illegible] عند ذلك ان المراتب لا تزداد على هذه الثلثه واما في العرف فالزاهد هو المعرض
عن متاع الدنيا وطيباتها والعابد هو المواظب على العبادات من القيام والصيام والعارف
هو المستغرق في محبة الله تعالى في معرفته تعالى المسئله الثالثه في غرض العارف وغيره
من الزهد والعبادة قال واعلم ان الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشتري
بمتاع الدنيا متاع الاخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شي غير
الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة ياخذها في الاخرة
وهي الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها
بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حين ما يستجلي الحق لا تنازعه
فيخلص السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق
غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا في سلك القدس التفسير
الغرض من هذا الفصل بيان غرض غير العارف من الزهد والعبادة وبيان غرض العارف منهما
اما الزهد فمطلوب غير العارف منه ان يشتري بمتاع الدنيا متاع الاخرة ومطلوب العارف منه هو
ان التنفر [illegible] عما سوى الله تعالى ومنعه عن الاستغراق في محبة الله تعالى فالعارف حاول
قطع الالتفات الى ما سوى الله تعالى دفعا للمانع فان العاقل اذا سنح له مطلوبان احدهما اشرف من
الاخر وكان كل واحد منهما مانعا عن الاخر لحبا ولا محالة ترجيح الشريف على الخسيس فالاشتغال
بالله تعالى وبما سواه متضادان فالاشتغال به اشرف وابقى فكان بالرعاية اولى فقوله
الزهد عند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق معناه ان الغرض من الزهد ان لا يبقى قلبه
مشغولا بما سوى الله تعالى واما قوله وتكبر على كل شي غير الحق فمعناه الاشارة الى درجة اعلى

اعلى من الاولى وهو صيرورة العبد متكبرا على ما سوى الله تعالى مستحقرا له لا من حيث انه من
مخلوقات الله تعالى فانه محض الرتبة المهلكة بل من حيث انه هو واما العبادة فغرض غير
العارف منها اخذ الاجر في الدار الاخرة وغرض العارف منها الانصراف عن القوى الجسمانية
مرتاضة مناسبة للامر الذي هو مطلوب النفس وهو الاستغراق في الله حتى اذا صارت
مطيعة للنفس منجذبة لها بحيث لا تكون عايقة لها عن افعالها ولا مانعة لها عن التوجه الى
مطلوبها فالحاصل ان الزاهد والعابد بسبب كان كل من مطلوبيهما من الزهد والعبادة تحصيل
اللذات في الاخرة لكن الزاهد يطلبها بترك اللذات في الدنيا والعابد يطلبها بالفعل الشاق
وتحمله والاول يسمى مثابه والثاني يسمى اجارة المسئله الرابعه في انه لا بد من وجود النبي
قال لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة اخر من بني جنسه وبمعارضة
ومعاوضة يجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد
كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز
باستحقاق الطاعة لاختصاصه بايات تدل على انها من عند ربه الله تعالى ووجب ان يكون
للمحسن والمسي جزاء من عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازي والشارع ومع المعرفة سبب
حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكير
بالتكرير حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع
العظيم في الدنيا الاجر الجزيل في العقبى ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة
التي خصوا بها فيما هم مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة ثم الى النعمة تلحظ
جنابا تبهرك عجايبه ثم اقم واستقم التفسير لما شرح ماهية الزاهد والعابد والعارف
اولا ثم بين غرض العارف وغيره من الزهد والعبادة حاول في هذا الفصل اقامة الدلالة على
وجود العارف وهي الدلالة التي يحتج بها الفلاسفة على انه لا بد من وجود النبي لم نبه كما ان
اجل البشر العارفون كان النبي اجل العارفين وسيدهم لاجرم كانت الدلالة الدالة على وجود النبي
داله على وجود العارف واما تقرير تلك الدلالة فهو ان الانسان لا يكمل معيشته الا عند
الاجتماع كثير في موضع واحد لكن يكمل امر ذلك الاجتماع الا عند شريعة ضابطة ولا بد
لتلك الشريعة الضابطة الا عند وجود شارع وذلك الشارع لا بد وان يكون مخصوصا بايات تدل
على كون تلك الشرايع ليست تلك الشرايع من عند الله تعالى ثم لا بد وان تكون شريعة مستملة على
سور العبادات فهذه مقدمات خمس اما الاولى وهو ان الانسان لا يكمل معيشته الا عند الاجتماع
فالامر فيها ظاهر لان هذا الانسان [illegible] ومسكنه صناعي لا طبيعي فلا يتحصل الا بعد لا محالة

القيام باصلاح تلك الامور الكثيرة بل لا بد من جمع عظيم حتى ان هذا يتدرع لذلك وذلك يعمل
الالات الزراعية للاول وعلى هذا الطريق فقس سائر الاحوال ولهذا قيل الانسان مدني بالطبع
واما الثانية وهي ان الاجتماع لا يكمل الا عند شريعة ضابطة فلان كل احد يريد تحصيل
جميع الخيرات والسعادات لنفسه لان الخير مطلوب لذاته وحصول المطالب الجسمانية لواحد
تفضي بواتها عن الاخر وذلك يقتضي وقوع العداوة في تلك الاخر فظاهر ان الاجتماع
سبب لظهور الخصومات والمنازعات فلولا شريعة ضابطة والا لكان ادى الامر الى اثارة الفتن
العظيمة واما الثالثه وهي انه لا بد من شارع فالامر فيها ظاهر فانه لولا وجود شخص يضع
الشريعة الناظمة لمصالح العالم والا لما حصلت تلك الشريعة واما الرابعة وهي وجوب
اختصاص ذلك الشارع بما يدل على كونه اتيا بتلك الشريعة من عند الله تعالى فظاهر لانه لو لم
يكن كذلك لكان قوله كقول غيره ولما كان العلم بكون المعجزات دالة على تصديق الله تعالى لا يحصل
الا بعد العلم بوجود اله مثيب معاقب وجب تحصيل العلم بهذه الاشياء ولان عمل المكلف بالشرايع
في ضبط مصالح العالم الترغيب في الثواب والترهيب عن العقاب فيجب العلم اولا بالمثيب المعاقب
اما الخامسة وهي كون تلك الشريعة مشتملة على العبادات لانه كان العلم بالاله ضروريا في مصالح العالم
ولا بد من شي يذكرهم تلك المعرفة وما ذلك الا العبادات البدنية فانها لا محالة تذكر المعبود
[illegible] الحكمة للعبادات ثم يجب استحفاظ ذلك التذكير بالتكرير فانه
اذا اوجب الصلوة في اليوم والليلة خمس مرات حصل لا محالة للمصلي تذكر المعبود خمس مرات
وذلك التذكير سبب لاستحكام التذكير وبهذا الطريق يستمر الشريعة الداعية الى
العدل الذي هو سبب بقاء حيوة النوع الانساني فهذه فائدة هذه العبادات في الدنيا
واما منافعها في الاخرة فالثواب الجزيل واما فايدة العارفين المولين وجوههم شطر الحضرة
القدسية والعتبة الالهية فهي التي ذكرنا في الفصل السابق ولما قرر الشيخ هذه المعاني
قال فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة ثم الى النعمة فالمراد من الحكمة ما في هذه العبادات من بقاء
نظام العالم والمراد من الرحمة والنعمة ما فيها من الاجر الجزيل في الاخرة ومتى وقفت على هذه
الحكم البالغة في كمال عناية الله تعالى بالمخلوقات ونهاية حكمته تحققت تجلى لك من الجناب
الالهي ما تبهرك عجايبه واما قوله ثم اقم واستقم فمعناه انك لما عرفت الفايدة في وضع الشرايع
انه لا يجد لك من ان تقيم فيها غيرك وان تكون مستقيما فيها ولقايل ان يقول ما المعنى بقولكم لما احتاج
اهل العالم الى الشارع وجب وجوده ان عنيتم به كونه موجودا او واجب الوجود فهو ظاهر الفساد وان
عنيتم به انه يجب على الله تعالى تكوينه وايجاده كما تقول المعتزلة ان العوض واجب على الله تعالى اي لو لم

بفعله لا يستحق الذم فذلك مما لا تقول به الفلاسفة اصلا وان سلم به ان وجود الشي لما كان
لنظام هذا العالم وثبت انه تعالى مبدأ الكل كان وجب ان يكون تعالى علة لهذا الشخص ايضا
ايضا باطل لانا نقول ليس كلما كان اصلح لهذا العالم وجب حصوله في هذا العالم كانوا يجيئون
على الخيرات والفضائل لكان اصلح من ان تكونوا على ما هم عليه الان مع ان ذلك لم يوجد واذا كان كذلك
جاز ان يقال وجود الشي اصلح من عدمه مع انه لا يوجد اصلا ولئن سلم به معنى ... ولا بد من ...
حتى يمكننا التطرق فيه واما قوله لا بد من اختصاص الشارع بمعجزات تدل على انها جاءت من
من عند الله تعالى فهذا ايضا غير لائق باصول الفلاسفة لان الشيخ بين في النمط العاشر
ان السبب تمكن الرسول من المعجزات اختصاص نفسه بقوة لاجلها يتمكن من تلك المعجزات ...
تلك القوة قد تحصل لنفس الساحر ... والفرق بين الرسول الصادق والساحر الخبيث ...
الرسول يدعو الى الخير والساحر الى الشر والفرق بين الخير والشر معلوم بمجرد العقل واذا كان كذلك
كان العقل مستقلا بالفرق بين النبي ... من غيره من غير حاجة الى هذه المعجزات وايضا فلان
المعجزات انما تدل على الصدق لانها قائمة مقام تصديق الله تعالى اياه وهذا مبني على انه تعالى
عالم بالجزئيات وفاعل بالاختيار والقوم ... فكيف يستقيم لهم هذا الكلام وكذا القول
في زجر الخلق عن المعاصي لا يستقيم على قولهم لان حاصل القول عندهم في عقاب العاصي ان النفوس
التي اشتد ميلها الى الدنيا وعلائقها اذا فارقت البدن مع انها لا تصل اليها ... فاما
لو قدرنا ان انسانا قتل اشخاصا واغار على اموالهم ثم نسي ذلك وغفل عنه ومات على هذه الحالة
يجب ان لا يعذب بسبب ذلك لان العذاب بسبب الشوق وقد فرضنا نفسه خالية عن الشوق ...
اذ ذلك لا يستقيم على اصول الفلاسفة. اعلم ان السبب في وقوع امثال هذه الكلمات في السنة
الفلاسفة انهم كرهوا التصريح بما هو مذهبهم ... فاوردوا الشبهة بالمسلمين في
اطلاق هذه الالفاظ والمعنى لا يخفى عليه ان شيئا منها لا يستقيم على اصولهم وبالله التوفيق
المسألة الخامسة في ان العارف يريد الله لا لغيره فقوله اشارة العارف يريد
الحق الاول لا لشي غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها
نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه والمرهوب عنه هو الداعي وفيه
المطلوب ويكون الحق الاول ليس الغاية بل الواسطة الى شي غيره هو الغاية وهو المطلوب
دونه التفسير لما ذكرنا في العبادات من المنافع شرع ها هنا في بيان ان العارف لماذا
يريد الله تعالى لا لغرض سواه ومن الناس من احال القول بذلك وزعم ان الارادة صفة لا تعلق لها
بالممكنات لانها صفة تقتضي ترجيح احد طرفي المراد على الاخر وذلك لا يعقل الا في الممكنات فاذا

قلنا العارف يريد الله تعالى فمعناه انه يريد معرفته ومحبته والالتذاذ بالنظر الى وجهه الكريم او ثوابه
او الخلاص عن عقابه فيكون المراد بالحقيقة هذه الاشياء لا ذات الله تعالى وايضا فالشيخ بين
في اول النمط السادس ان كل مريد فلا بد وان يكون حصوله اولى له من لا حصوله ويكون المقصود
بالقصد الاول حقيقته حصول تلك الاولوية وبنى على هذا الاصل ان كل من يفعل الفعل بالارادة فهو
مستكمل واذا كان كذلك فكل من اراد الله تعالى لم يكن المراد الاول هو ذات الله تعالى بل الاستكمال
العائد منه الى المريد فلا يكون المراد الاول الا ذلك الاستكمال واما المتألهون من الفلاسفة
والصوفية فقد اتفقوا على ان الانسان يصح ان يريد الله تعالى لا لشي سواه واحتجوا عليه بان الكمال
محبوب لذاته وكلما كان الاطلاع على كمال المعلوم اتم كان حبه اشد وكلما كان الحب اشد كان
الاستغراق به والانقطاع عما عداه اتم وربما انتهى الامر في ذلك الى ان يصير الانسان غافلا عن نفسه
وعن حبه لذلك المحبوب بل كانه لا يبقى له شعور الا بالمحبوب فقط والعشق الشديد في الشاهد
... صدق هذه القضايا واذا كان كذلك ففي تلك الحالة ... كماله بالله تعالى ... الا ان
حب الشي مشروط بالشعور به واذا كان هو في هذه الحالة غافلا عن كل ما سوى الله تعالى استحال
ان يكون محبا لشي سوى الله تعالى ... تعالى فهو حاصل لان الشعور التام بكمال الله تعالى
حاصل في هذه الحالة مع ان هذا الشعور يوجب الحب فظهر بما قررنا ان حب الله تعالى مع الغفلة عن
كل ما عداه واما الذي احتج به المتكلمون من ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن والا بالجملة العائد الى
النفس فذلك هو المصادرة على المطلوب الاول فان عندنا العارف قد يريد الله تعالى لا لشي سواه
فالقول بانه لا يريد الا الممكن ادعاء لعين المطلوب فانه باطل هذا ملخص الكلام في قوله العارف
يريد الحق الاول لا لشي غيره واما قوله ولا يؤثر شيئا على عرفانه فاعلم انه يحتمل وجهين فالاول اذا
قلنا الحق الاول يستحيل ان يكون مرادا لذاته كان هذا الكلام تأويلا لما قبله اي معنى ما قلنا
ان العارف يريد الحق الاول هو انه يريد معرفته ولئن قلنا بصحة ذلك كانت هذه القضية بيانا
لقوم اخرين وهو كانه قال العارفون منهم من يريد الله تعالى لذاته فقط وهم الذين وصلوا الى الكمال
الاقصى ثم يليهم قوم اخرون وهم الذين يطلبون معرفته تعالى ولا يؤثرون شيئا على تلك المعرفة
واما قوله وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه فاعلم انه لما تكلم في ارادة
العارفين تكلم في تعبدهم واعلم انهم في ذلك على ثلاث طبقات الطبقة الاولى
في الكمال والشرف الذين يعبدونه لذاته لا لشي اخر والطبقة الثانية وهي التي تلي الاولى في الكمال
الذين يعبدونه لصفة من صفاته وهي كونه تعالى مستحقا للعبادة والطبقة الثالثة وهي اخر
درجات المحققين الذين يعبدونه لاستكمال نفوسهم ... او لحب عبادته وانما اخر هذه الطبقة عما قبلها

لان المطلوب بحصوله انتسابهم اليه وذلك الانتساب صفتهم فالمطلوب الاول لهم صفة من صفاتهم
واما الاولان فمطلوب احدهما ذاته تعالى ومطلوب الاخر صفة من صفاته تعالى وشتان ما بين
الدرجتين ولقد روي في الاخبار انه عليه السلام لما عرج به ووصل الى ما وصل اليه من المقامات
السنية والدرجات الرفيعة اوحى الله تعالى اليه وقال له ... فقال عليه السلام اريد ان
تنسبني الى نفسك فنزل سبحان الذي اسرى بعبده واما قوله لا لرغبة او رهبة وان كانتا
فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب الى اخره فالمراد منه ان الغرض من
العبادة لو كان هو الوصول الى الثواب والهرب من العقاب كان المقصود من المعبود بالذات هو الثواب
والعقاب ويكون الله تعالى معبودا لا لذاته بل بالعرض ... وقوله لا لرغبة او رهبة
لا بد من تفسيره بالرغبة في الثواب او الرهبة عن العقاب والا فحصول النسبة اليه غرض فكيف يقال مع ذلك
انه لا غرض له في ذلك الفعل اشارة المستحل توسيط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة
البهجة به فيستطعمها انما معارفته مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها
وما مثله بالقياس الى العارفين الا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن لذات
حرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد
اذا ازوروا عنها عائفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق
اعلق كفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها الا ليستأجل اضعافها
وانما يعبد الله تعالى ويطيعه ليخوله في الاخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم شهي ومشرب هني
ومنكح بهي اذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في اولاه واخراه الا الى لذات قبقبه وذبذبه والمستبصر بهداية
القدس في شجون الايثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مترحما على هذا المأخوذ عن رشده الى
ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا له بحسب وعده التفسير المخدج الناقص ومنه حديث علي
كرم الله وجهه في ذي الثدية مخدج اليد اي ناقص اليد الازورار عن الشي العدول عنه اعلق
في الشي انشبه فيه خوله الله تعالى الشي اي اعطاه ... طمح بصره الى الشي اذا ارتفع وكل شي مرتفع طامح
القبقب البطن والذبذب الذكر وشجون الايثار طرقها واما المعاني فظاهرة غنية عن التفسير
القسم الثاني في الرياضة وفي كيفيتها احد عشر فصلا اشارة اول درجات حركات
العارفين ما يسمونه الارادة وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني او الساكن النفس الى
العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال
فما دامت درجته هذه فهو مريد التفسير ... اعلم انه ... ان حصول ...
في دار السعادة بالاعراض عما سوى الله ... الاقبال على الله تعالى هو لحصول هذا الاعتقاد

بالبرهان او بالتقليد اقتضى ذلك الاعتقاد ارادة الاعراض عما سوى الله تعالى والتوجه الى الله
تعالى فما دام ... كذلك يسمى مريدا ... في منازل السالكين الطالبين هذه الطريقة على ...
اقسام احدها الذين مارسوا العلوم الالهية ... ولهم ... الوصول الى ...
بالانظار الدقيقة والافكار العميقة فحصل لهم شوق شديد الى ... الى الجانب الاعلى
فحملهم حب الاستكمال في ذلك على الرياضة وثانيها النفوس التي مالت باصل فطرتها ...
الى ذلك الجانب من غير ان يعلموا علما او ... حتى انهم ...
لهم انقطاع قليل عن المحسوسات اما في سماع او فكر قليل استولى الوجد عليهم واستبد الحنين
فيهم ... من الاحوال النفسانية والسوانح القدسية ... عن الجسمانيات وعلائقها
وثالثها النفوس الموصوفة بالصفتين جميعا اعني التي تكون باصل فطرتها مائلة الى الحنين
الى جنات العزة ثم استكملت ذلك الشوق بالارتياض بالعلوم الالهية والمباحث الحقيقية ورابعها
النفوس الخالية عن الصفتين الا انها لكثرة سماعها كمال هذه الطريقة ... صارت السعادة
البشرية وملك البهجة الانسانية مرتبطة بها ... فيها فهذه اقسام اربعة
... هذه الطريقة ... بكل واحد منها غير اللائقة بالاخرى
ونحن نشير الى ... قواعدها لكن بعد ... في المقدمة الاولى ان النفحات الالهية دائمة
مستمرة وان كل من ... وصل اليها ... على ما قال سبحانه وتعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا
والمقدمة الثانية ... انه ما قامت دلالة البتة على اتحاد النفوس البشرية
في النوع بل الظن الغالب انها قد تكون مختلفة واذا كان كذلك فربما كان بعض النفوس مستعدا
استعدادا تاما لهذا المطلب ... مستعد له البتة وبين طرفي الكمال والعدم اوساط
مختلفة بالقوة والضعف واذا عرفت ذلك فنقول اما القسمان الاولان اعني اللذين حصل
الشوق لهما بالعلم دون الفطرة والذي حصل الشوق لهما بالفطرة دون العلم فلكل واحد منهما ما ليس
للاخر فلا جرم خالف كل واحد منهما الاخر في الكسب والمكتسب اما الاول فلان صاحب العلم لا يحتاج
في الاكثر الى العزلة والانقطاع عن الخلق لان الحاجة الى الغير ...
عن الضلالات ... ولا مرشد فوق العلم واما صاحب الفطرة فاذا لم يكن عالما احتاج الى
المعلم والمرشد لئلا ينحرف عن ... السبيل ولا يقع في المتالف المعاطب واما الثاني فلان
صاحب العلم اذا اشتغل بالرياضة كانت مشاهداته ومكاشفاته اكثر كمية واقل كيفية مما ...
الفطرة واما انها اكثر كمية فلان ... النظرية عليه واما انها اقل كيفية فلان ...
... على ... الكثرة وكلما كانت الكثرة ... توزيع القوة الى اقسامها ...

واحد منها اضعف لما عرفت ان الحد الاكثر من القوه اقوى واذا وقفت على ذلك علمت ان
الاس في حلب الفطره بالشهد من ذلك واما القسم الثالث وهو النفس المستجمعه للقوى النظريه
والمعارف الاكتسابيه فهي النفس الشريفه الكامله القدسيه التي يكاد زيتها يضيء
ولو لم تمسسه نار وهذه الاقسام الثلثه مشتركه في ان رياضاتها القلبيه يجب ان تكون
زايده في الكيف على رياضاتها البدنيه لان المقصود من الرياضات البدنيه حصول الرياضات
القلبيه واذا حصل المقصود كان الاشتغال بالوسيلة عبثا لا سيما اذا كان عائقا عن تحصيل
على وظائف الفرائض لئلا تعود النفس الكسل وعدم الرياضه البدنيه سبب الزوال
الرياضه القلبيه واما القسم الرابع وهو النفس الخاليه عن الضد مع اهمال النفس ان ينبغي
ان يشتغل اولا بالتهذيب لظاهر من الاعمال التي يشتمل على شرحها كتب الاخلاق حتى ادا
تمرنت وكادت تسقط من سنه الغفله ودقت الجماله استعدت للنفحات الالهيه والبوارق
الربانيه فاذا ذاقت تلك اللذه انجذبت اليها واقبلت بالكليه عليها وبالله التوفيق
اشاره ثم انه يحتاج الى الرياضه والرياضه متوجهه الى ثلثه اغراض الاول تنحيه
ما دون الحق عن مستن الايثار والثاني تطويع النفس الاماره للنفس المطمئنه القدسي منصرفه
عن المتوهمات المناسبه للامر السفلي والثالث تلطيف السر للتنبيه والاول يعين عليه الزهد
الحقيقي والثاني يعين عليه عده اشيا العباده المشفوعه بالفكر ثم الالحان المستخدمه
لقوى النفس الموقعه لما لحن بها من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ
من قائل زكي بعباره بليغه ونغمه رخيمه وسمت رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق
العفيف الذي يكون الامر فيه شمايل المعشوق لا سلطان الشهوه النفس من الامور المحتاج اليها
ليكون الرياضه نافعه منها امور غير مكتسبه ومنها مكتسبه والاول امور اولها ان يكون
مستعدا لهذا الحديث ملائمه له اذ لو لم يكن كذلك لما نفعت الرياضه فيه اصلا لان تاثير الرياضه
ليس الا في ازاله العوائق ورفع الحجب فلا شبهه ورود العوائق لا يكفي في حصول المطلوب بل لا بد
معه من القابل المستعد فاذا لم يكن النفس مستعده لم تعد الرياضه سعاده اصلا لكنها تفيد
السلامه لان العلائق البدنيه متى قلت وضعفت لم تعذب النفس بعد المفارقه بشوقها الى
البدن وثانيها ان المريد اذا لم يكن عالما فلا بد له من شيخ محقق يحقق سلوك اما الحق ولا
لو كان من المتعودين الذين اتخذوا دينهم هزوا ولعبا وغرتهم الحيوه الدنيا حتى بلغوا الدنيا
بشرع غير دليل منهم معدوده وانفاس محدوده كانوا من الضالين المضلين اذا كان الاصل كذا
فالفرع اولى ان يكون اعوج وكيف استوى الظل والعود اعوج واما المكتسب فلانه لو كان صادقا

في الطلب ولكنه زائغ عن الجاده والمخروف عنها كما يقع لبعض اصحاب الرياضه من توهم الحلول والاتحاد
كان فساد حال المقتدي به اتم واما الثالث فلان الوصول تاره بالجذب على ما قال عليه السلام
جذبه من جذبات الحق توازي عمل الثقلين واخرى بالسلوك والاول لا يصلح لان يقتدى به لانه مثل
من وجد كنزا فصار غنيا فانه وان كان ذا مال لكنه غير عالم بكيفيه اكتساب المال فلا ينتفع
به التلميذ الطالب لتعلم كيفيه الاكتساب والثاني هو الذي يصلح لتربيه المريد لان من
سلك الطريق عرف مراحلها ومنازلها واطلع على عاثره ومعاطبها فامكنه ارشاد الغير
الى سوا السبيل والاخبار عن كيفيه تلك الاحوال على التفصيل الثالث ان لا يغفل من الوقت
والخلطا والاحوال البدنيه والنفسانيه الاما يغفوه عن الدنيا ويرغبه في الاخره واما الذي
فهي اما بدنيه واما نفسانيه واما البدنيه فالقول الضابط فيه على سبيل الاجمال قوله تعالى
ونهى النفس عن الهوى فان الجنه هي الماوى واما على سبيل التفصيل فهو ان المريد لا بد له من
ترك الفضول واصلاح الضروريات اما الفضول فهو الاستكثار من المستهيات سوا كان
المستهى مالا او جاها او صيتا او استعلا على الغير او استكثارا من العلوم التي لا تكون
مقربه من الله تعالى فهذا مقام صعب لان تلك اللذات حاضره واللذه العقليه غائبه واصنا
تميل اللذات المالوفه واللذه العقليه غير مالوفه والانقطاع عن اللذه الحاضره المالوفه
لغيبه في الغائبه الغير المالوفه لا شك انه شديد جدا واما الضروريات فهي المحسوسات واولها
المذوقات والاستقرا دل على ان البطنه تذهب الفطنه وتزيل الرقه وتورث القسوه والقياس
دال عليه ايضا لان كثره المزاوله سبب لحصول الملكات فاشتغال النفس بتدبير الغذا
من الخارج والداخل يشغل شاغلا من امر اخر عن الالتفات الى الجانب الاخر واما الجوع الشديد
فهو يورث ضعف الاعضا الرئيسه واختلالها وذلك يوجب تشويش البدن واضطراب الفكر
واختلال العقل وكل ذلك مانع من المقصود فاذن لا بد من اصلاح امر الغذا وذلك بان يكون
قليل الكميه كثير الكيفيه اما قليل الكميه فلئلا يمنعها اشتغالها بالهضم عن التوجه
الى القبله الاصليه واما كثير الكيفيه فلسد الذكر لعوضها الخلل الحاصل من قلته كميته لا يجب
لمداده للاعضا الرئيسه شديد جدا فانه ما دامت هذه الاعضا باقيه على كمال الحالها لم يظهر
كثير خلل من ضعف سائر الاعضا وثانيها المبصرات واعلم ان الالوان على ضربين منها
كالحمره الناصعه والخضره الناصعه والصفره الفاقعه والبياض الحقود مظلمه كالسواد
والكحليه والعوديه وغيرها والنظر الى الالوان المشرقه يبسط الروح ويفرح القلب ويسط النفس
لان النور محبوب للروح ومعشوقه والنظر الى الالوان المظلمه يكدر الروح ويعمي القلب

لحبا ان يكون مسكن المريد وملبسه ملونا بالالوان المناسبه لتقويه الروح لتكون النظر اليها
مثلا وكالما حصل من الخلل بسبب شده الرياضه ثم ان تلك الالوان المشرقه لا ينبغي ان يكون نقوشا
دقيقه مختلطه لان النفس يشتغل بتاملها فيتعرض كالاول ولذلك كان الاطبا من نظر المجانين
الى النقوش ولمثل هذه العله كلما كان اللون اقرب الى البساطه والصفا كان اولى بحق المبتدى
للتقوى ولذلك كان احب الثياب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم البيض واعلم ان الاجسام المبصره
على قسمين منها ما النظر اليه يسوق احبه الى معرفه الله تعالى مع الامان من نوران الشهوه
ومنها ما النظر اليه يفيد معرفه الله تعالى لكن لا مع الامان من الشهوه اما الاول فكالنظر
الى السما والارض والجبال والبحار والمفاوز فان الانسان اذا تامل فيها واعتبر وجد لو علم جلال الله
تعالى في تركيبها خاض في بحور المعرفه لا ساحل له ويكون في هذه الحاله امنا من نوران الشهوه
وعوايل النفس الاماره واما الثاني فكالنظر الى المراكب والمواكب والدور والقصور والولدان
والغلمان فان النظر اليها يفيد معرفه حكمه الله تعالى لكن لا مع الامان عن غوائل النفس بل لا بد
نوران الشهوه واشتعال الطبيعه عند مشاهدتها وحدوث الميل اليها والرغبه في تحصيلها
ويظهر من ذلك قاطعا للمريدين عن المطلوب فلهذا امرنا الله تعالى فلا ينظرون الى الابل كيف
خلقت والى السما كيف رفعت والى الارض كيف سطحت فان الاعتبار حاصل بالنظر الى هذه الاشيا
مع الامن عن غوائل الشهوه وايضا فالمستقر حال على ان النظر الى السموات والارضين وما فيهما من الملك
فيهما من قبل الجبال والمواضع الخاليه يورث الرقه والتفكر في امر المعاد والنظر الى القسم الثاني
يورث حب الدنيا والميل اليها ولذلك قال عليه الصلاة والسلام رضوان الله عليهم اياكم ومجالسة
الاغنيا واما المسموعات فهي اما الالحان المناسبه وغيرها والاطلاع على السماع والاستقرا
دال على انه كلما كان القلب مائلا الى شي فانه عند السماع يصير اكثر ميلا اليه واكثر التماعا
وبحرجا عن غيره لا سيما اذا كانت الالحان مقرونه بشعر مشعر بذلك الغرض كذلك فان العاشق
اذا سمع شعرا لا يتعلق باحوال المعشوق فظهر فيه من الوجد والحنين والانين ما لا يظهر مثله
في غير وقت السماع واما عند السماع فلصحه قصد المريد من تاليف الكلام ومن تحليل استماعه لما فيها
يناسب غرضه اما القليل فهو شاق وسببه ان الانسان خلق فعالا بالطبع والافعال منها ما يكون
شاقا لا يتمكن مزاولته الا بتجشم المؤنه وللتكلف فيكون ذلك صادا للانسان عن معصيه حتى
وعوا الفعالية ومنها ما لا يكون كذلك وهو الكلام ولهذا السبب اصطلحوا على الخلاده معرضا
لما في ايضا من حدوث فيه واذا كان الامر كذلك للداعيه باصل الفطره موقوفه على الكلام والصادر
للمذكور زائل فلا جرم كان الامتناع عنه في الحاله هذه شديدا على النفس الا عند اعتبار العقل

بما فيه من المضار والمفاسد في ذلك ان شعب الكلام كثيره فلو تمكنا النفس منه بقيت
مشغوله بما فيه من التعب والشغب بحيث لا تفرغ لسائر المهمات هلك اذا قدرنا خلوه عن جميع
الافات البدنيه والنفسانيه مع ان الاحترام بالضد منه كما روي ان الصديق رضي الله عنه كان
يتضيض لسانه ويقول هذا الذي اوردني الموارد واما القليل من الاستماع فلان النفوس
جبلت على حب الكمال المطلوب وسببه على حب المحاكاه ليلا يحط مرتبته عن مرتبه غيره فاذا
سمع الانسان الغير من حاله كامله ووصفه مطلوبه اما في الدين او الدنيا توفرت دواعيه على
تحصيله حتى انه ربما بلغ الامر به في ذلك حصول الشوق الى حصول الضد من تحول نسبه
الزهاد في غايه التحرز والانقطاع عن الدنيا وشبه الملوك والاغنيا في كثره الخول والخدم
والاستعلا على اهل الدنيا وكل هذه الافات بسبب المشاهده والسماع فاذا سد المريد على نفسه
هذين الطريقين تخلص من اكثر هذه الافات وامكنه التوجه الى ما يسعده في الدنيا والاخره
واما المشمومات فلصحه المريد عن الروائح العفنه والمتغيره ولتجتهد ان يكون عنده
في صوامعه واسعه وهو لبعله عن التعب لتكون ذلك تلافيا لما يحصل من الخلل الواقع بسبب
الرياضه فان الهوا اقوى الاسباب السته على تغيير كيفيه البدن نقصا فلو استعان بشي من الطيب
كان حسنا لانه يمد الاعضا الرئيسه امدادا بينا ولذلك كان صلى الله عليه شديد الحب للطيب
واما الملموسات فمن جملتها امر المنكوح ثم ان المريد ان امكنه ان يدفع هذه الافه عن نفسه
بالصوم فذاك هو الواجب ولذلك قيل متى جاعت المعده شبعت هذه الشهوه ومتى شبعت المعده
جاعت هذه الشهوه وان تعذر عليه ذلك فيعين التزوج ولكن يكون في هذه الحاله على سبيل
لان يقدر ان لا يحصل شي من الافات التي هي اقوى الافات بالكم والكيف لكن تعلق النفس حال
وصوله غدا بهما اصعب من قهرها حال منع الغذا عنها ومنها الملبوسات فيجب ان
لا يزاد منها على ما يدفع ضرر الحر والبرد وان يكون نظيفه ملائمه للشرع ولو فيه الطبع على
ما يشهد به الذوق السليم واما الاحوال النفسانيه فهي التي ذكرها الشيخ ههنا
وحصرها في امور ثلثه الاول تنحيه ما دون الحق عن مستن الايثار ويعين عليه الزهد
الحقيقي اما انه لا بد من الزهد فلان الدنيا والاخره ضرتان واما انه لا بد من كونه حقيقيا
فلانه اذا تركه بالظاهر وكان القلب معه مائلا اليه لم ينفع به لان الله تعالى لا ينظر الى
صوركم ولا الى اعمالكم ولكن ينظر الى قلوبكم نعم لا بد وان يشرع المريد في اول الامر بالزهد
الظاهري لان الزهد الحقيقي لا يحصل الا بتقدمه الزهد الظاهري فلو منعناه من الزهد
الظاهري اولا لم يحصل الحقيقي ثانيا فانهم ذلك والعلماء ... الاخلاص والثاني

الا انه الزهد الحقيقي
لزم الزهد الا بتقدم الزهد
الظاهري

تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة والمراد من النفس الامارة قوى الحس والشهوة والغضب
والتخيل والتوهم ومن النفس المطمئنة القوة العاقلة الطالبة لمعرفة الله تعالى ومحبته
ولا بد من البحث ولا عن ماهية هذا التطويع ثم بانيا عن الاسباب الموجبة له اما ماهيته فاعلم انه
روي عن النبي عليه السلم انه قال ما من مولود يولد من بني ادم الا ويولد معه قرين من الشيطان
فقيل له وانت يا رسول الله كذلك فقال عليه السلم وانا كذلك الا ان الله تعالى اعانني عليه فاسلم اي
فاسلم الشيطان ومنهم من انكر هذه الرواية وقال الرواية الصحيحة فاسلم معناه ان الله
تعالى اعانني عليه حتى اسلم من شره قال لان الشيطان لا يسلم قط والمقصود ان العقل لا يحصل فوائد
في امكان الرياضة من اجلها لان قوة الحس طالبة لذاتها للمحسوسات وقوة الشهوة طالبة للمستهيات
وقوة الغضب طالبة للانتقام واذا كان الامر كذلك استحال انقطاعها عن هذه الجوانب وتعلقها
بالمجردات واما المحققون فانهم سلموا ذلك وزعموا انه لا يقدح في غرضهم لانه ليس المقصود
من الرياضة ان تصير قوة الحس والشهوة والغضب طالبة للامور المجردة بل ان لا تكون مستولية
على القوة العاقلة ولا مستعلية عليها فانه متى لم تكن النفس الناطقة مقهورة لهذه القوى
توجهت بطبعها الى عالم المجردات القدسية واما الخيال والوهم فهما بالطبع يسامحون بين
المحسوسات بل ان كان الاستيلاء للحس والشهوة والغضب تبعاها والا صارا متابعين للعقل
متصرفين في الامور المناسبة له ومثاله ان الانسان اذا كان الغالب عليه الشهوة كان عمل
الوهم والخيال في الامور المناسبة لها وان كان الغالب عليه الغضب كان عملهما في الامور المناسبة
وان كان الغالب عليه الانقطاع عن الدنيا والاقبال على الله تعالى كان عملهما في الامور المناسبة
لذلك حتى لا يرى في النوم الا صور الملائكة صلوات الله وسلامه عليهم والحور الجنة والمنازل
يسمع من الهاتف الا الكلمات المحذرة عن الدنيا والمرغبة في الاخرة ثم اذا صار الوهم والخيال
اعانا العقل على عمله واعانهما العقل ايضا على ذلك ولا يزال كل واحد منهما يعين الاخر حتى يصلا الى
المقصد الاقصى فهذا السر ذكر الشيخ ان الغرض من تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة هو ان
تنجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة
للامر السفلي واما اسباب هذا التطويع فقد ذكر الشيخ انها ثلثة اولها العبادة المشفوعة بالفكر
اما العبادة فلان النفس في اول الرياضة مائلة الى الالتفات الى الجانب السفلي فلا بد من سبب يذكره ما دام
الا العبادات كما مر تقريره واما كونها مشفوعة بالفكر فلانه لما كان الغرض من العبادات
تلك المجردات وذلك مما لا يتاتى الا بالفكر وثانيها الالحان وقد تقدم تقريره والمستعمل
نفس الكلام الواعظ من قائل زكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واعلم ان الكلام

الواعظ هو المجمل واما القيود الاربعة الباقية فهي كالامور الخارجية المتممة ولا بد من رجحانها
لان القائل اذا كان فلان ممن لم يكن فعله مطابقا لقوله لم يكن لقوله وقع في القلب لان المؤثر ليس هو القول
اللساني بل القوة النفسانية فاذا لم تقو القوة النفسانية على التاثير بدت نهاية شدة قربها اليه
فلان لا تقوى على اصلاح البدن الاخر كان اولى ولما كون العبارة بليغة فبعد تقديم تفسير البلاغة
ولا بد من الاصل عبارة عن بلوغ الرجل بعبارته وتمكنه ما في ضميره ولا يتبع ذلك من قبل اجر
للسفه في مطلوبنا هذا بيانه وهو ان دلالة اللفظ كما عرفتها اما بالمطابقة او بالتضمن
او بالالتزام وقد بينا في كتاب المحصل ان الفصاحة لا تحصل الا في دلالة الالتزام وايضا
فالنفس لكونها من جوهر الملائكة صلوات الله وسلامه عليهم مستعلية على جميع الاجسام لا عزاز
مستحقرة لها غير ملتفتة اليها بل هي لا تنفعل الا اذا استشعرت جانب الله تعالى وتفكرت في
عظمته ولاحظ لها شيء من مبادي جلاله وكبريائه فانها هنالك تتلاشى وتضمحل كما قال الله تعالى
الا بذكر الله تطمئن القلوب هذا اشعر بالخضوع في لغة العرب اذا عرفت ذلك فنقول اذا
عبر الانسان عن كمال الله تعالى وعظمته في صفة من الصفات بعبارات دالة عليها بطريق
الالتزام دالة غير موصلة الى كنه المعنى ولا تمامه بل دلالة مشوقة من وجه ومبهمة من وجه اخرى
فالعقل والقوى لم تصل اليه ولم تحط به بقي مشتاقا اليه فيحصل هناك لذات نفسانية بسبب
الوصول الى لم نفسانية بسبب الشوق الى ما لم يصل ثم اعتاقب تلك اللذات والالام تكون الشعور بها
اتم ولاختلاطهما حصل هناك الحالة الواحدة الممتزجة من الالم واللذة فيحصل هناك حالة
عجيبة شبيهة بالدغدغة مدهشة مطربة مع نوع من الاستغراق والحيرة والكلام الواقع على هذا
الوجه يكون في اعلى طبقات الفصاحة ومثاله قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي
فانا لو قلنا ان الذي فيه من الفصاحة لما فيه من الترصيع في قوله ابلعي واقلعي والمطابقة
في قوله يا سماء ويا ارض لكان ذلك شيئا قليلا والحذر السليم والذوق المستقيم شاهدان
بان الروعة التي تحصل منها اكثر كثيرا مما تقتضيه هذه القدر اذا تاملنا وجدنا
السبب فيه ما ذكرناه فان لفظ قيل فعل ما لم يسم فاعله مع ان المراد به سبحانه وتعالى وذلك
مشعر بانه سبحانه وتعالى في العظمة والكبرياء بحيث متى قيل لم ينصرف العقل والوهم
والفكر والخيال الا اليه تعالى لكون ما عداه بالنسبة اليه كالعدم فحسن ان الكلمة مشعرة
بالعظمة من هذا الوجه وان لم يكن فيها شيء يعضل لها حتى لو قلت قال الله تعالى يا ارض ابلعي
ما كان لذلك اكثر كثير تلك الروعة والفخامة وكذلك قوله يا ارض ويا سماء مشعر بنفوذ امره سبحانه
وتعالى على هذه الاجسام العظيمة الجليلة ومن نفاذ امره فيهما كان ذلك العظمة اصله في هذا الشعر

بنوع اخر من العظمة على الاجمال الا على التفصيل حتى لو صرحنا بذلك التفصيل وقلنا انه تعالى
قطع مادة المطر من السماء وجعل الارض نشافة للماء لم يحصل شيء من تلك الروعة فاما قوله تعالى
خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين فهو وان كان في غاية الحسن لاشتماله على مكارم
الاخلاق والفضائل لكنها لكونها متناولة لاحوال النفس لا للامور الالهية لم يكن
فيها من الروعة ما في الاية الاولى فظهر بما ذكرنا انه كيف ينبغي ان تكون الكلام بليغا حتى
يكون ملائما للنفوس الفاضلة واما كون النغمة رخيمة فقال صاحب الصحاح كلام رخيم اي رقيق
وانما يجب ان يكون كذلك لئلا يقرع الدماغ بقوته ولئلا يستعمل النفس به عن غيره لان النفس
يشتد اشتغالها بالمدركات القوية وينصرف عن غيرها ثم هاهنا بحث وهو ان الملائم لكل
نوع من الاغراض النفسانية نوع مخصوص من الاصوات قال السيد الامام الجرجاني وقد تسكن
الغضب بنقر اوتار الملاهي على الطريقة التي تسمى بوسليك وبالطريقة التي تسمى بالحجاز
والغم بنقر الاوتار في الطريقة التي تسمى حسيني ولولا ان لهما اثار
ان الانسان تختلف اصواته عند اختلاف احواله من الغضب والرضى والفرح ولا شك ايضا ان
عند سماع الاصوات المختلفة تختلف حال الانسان في هذه الصفات واذا ثبت ذلك فنقول المريد
له مقامات مختلفة ووجدان متباينة فان كان في مقام الخوف عن الله تعالى واردنا ازدياده
اسمعناه الالحان الحزينة وان اردنا نقله الى الرجاء اسمعناه الالحان المطربة وان اردنا تقوية
نفسه حتى تصير مستعلية مستولية اسمعناه الالحان المناسبة لذلك واما كون القائل على سمت
رشيد فالمراد منه ظاهر وللفرق بينه وبين زكي القائل فكان الترجح اشارة الى الزهد وهذا اشارة
الى العبادة السبب الثالث من اسباب الرياضة تلطيف السر والمراد منه جعل السر مستعدا
للتوجه الى تلك القبلة فانه كما ان الابصار مسبوق بالنظر الذي هو عبارة عن تحريك الحدقة الى
المرئي والتماسا لرؤيته والسماع مسبوق بالاصغاء فكذلك الادراكات العقلية مسبوقة بتلطيف
الذهن وتجريده عن الغفلات وتحديق القوة العاقلة نحو المطلوب وهذه حالة نجدها العاقل
عند النظر والتفكر فانه يحدق العقل نحو المطلوب ويوجهه اليه واذا عرفت هذا فنقول الطريق
المستمر الى انه يعسر عليه ان يزاول الفكر اللطيف الا الفكر فلانه يعسر عليه الى الحد
العقل المطلوب واذا مارس الانسان الفكر حصلت له ملكة التحديق ثم اللطيف ملاك الفكر
قد يكون شاقا شديدا كما في حق المبتدئين وقد يكون سهلا كما في حق من كثرت ممارسته له وذلك
هو المنتفع به والثاني العشق العفيف فان العاشق الذي هذا شانه تميز تعد الاحوال عشقه في
حركاته وسكناته وحضوره وغيبته ورضاه وسخطه فيكون متوجها للذهن لا يلتفت الى ما سوى الفكر في

وصير اقواله مخصوصة به لذلك ملكه بتلطيف السر ولذلك حكي انه رأى مجنون بني عامر في المنام فقيل
له ما فعل الله بك فقال جعلني حجة على من يدعي محبته وهذا اخر غرضنا من هذا الفصل
اشارة ثم انه اذا بلغت به الرياضة الى حد ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة
كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهي التي تسمى عندهم اوقاتا وكل وقت يكتنفه وجدان
وجد اليه ووجد عليه ثم لتكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن في الارتياض المتنفس
عن بابه اي عرض المجالس التي الثابت لاسم الخلسة بالضم يقال الفرصة خلسة اي تعرض لهم فراع اي
لمع بمعانا خطفا لم يعترض عرا الغيم والمعنى ان اول منزل من منازل الوجدان ان يظهر له
انوار الهية لذيذة كانها البرق في سرعة اللمعان والاختفاء وتلك اللوامع يسميها عند اصحاب
الطريقة بالاوقات وكل وقت فانه محفوف بوجدان وجد اليه وهو الزمان المتقدم عليه ووجد عليه
وهو في الزمان المتاخر عنه لانه لما ذاق تلك اللذة ثم فارقها حصل فيه حنين الى سبب الشوق
الى ما فات ثم ان هذه اللوامع في مبدأ الامر تكون قليلة فاذا امعن في الارتياض كثرت اشارة
ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما لمح شيئا عاج منه الى جناب القدس
يتذكر من امره امرا فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء لنفسه الانفعال السريع
والاعجال يحتمل ان يعني عطفت راسه بالزمام وانعاج عليه انعطف والمعنى انه اذا امعن
في الارتياض صار بحيث تحصل له تلك اللوامع في غير وقت الارتياض وصار بحيث كلما لمح شيئا انعطف
منه الى جناب القدس كما حكي عن واحد من السايرين الى الله تعالى انه سمع رجلا يسمع القثاء يقول الخيار
عشرة بحبة فكشف حال الاستزار اشارة ولعله لا يصل الى هذا الحد تستعلي عليه غواشيه ويزول
هو عن سكينته وتنبه جليسه لاستفاده عن قراره فاذا طالت الرياضة لم يستفزه غاشيه
وهدي للتلبيس فيه النفس مستفزة الجوى اي استخفه وفعلت معه وقراي غير مطمئن
والمعنى انه كان قبل ذلك بحيث متى سنح له شيء من تلك الاحوال اضطرب واما الان فانه صار
بحيث يزول عنه اضطرابه لان النفس اذا فاجاها امر عظيم اضطربت وتعلقت فاما اذا الفت ذلك
الامر العظيم سكنت واطمانت والاستقرار اصح هذه النسخة اشارة ثم انه ليبلغ به
الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مالوفا والوميض شهابا بينا ويحصل له
معارفة مستقرة كانه صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب حيران اسفا
اسفا النفس الخطف الاستلاب الشهاب الشعلة الساطعة من النار اسفا على ما
فاته وما سفا اي يلهف والمعنى ان تلك الاحوال التي كانت قبل ذلك كالامر الاجنبي عنه في
حصولها بحسب مشيئته وارادته ولكنه متى اخرج عنها يخرج مع الحسرة للملمحة على ما فاته من تلك

ثم انها تلبث بالوقفة بحيث بحسب مشيئته

السعادة العظيمة اشارة ولعله الى هذا الجذب يظهر عليه ما به اذا اشتعل في هذه
المعارفة فان ظهوره عليه وكان هو غائب حاضرا وهو طاعن مقيما التفسير ظاعن
اي سائرا والمعنى انه كان ما خذ لك بحيث لا يكون احواله البدنية عند العروج كما عند الرجوع
ولما الان فانه بزول ذلك الانقياد يكون حال غيبته الى الله تعالى كحال عدم غيبته فيما يرجع
الى الحضور عند الخلق اشارة ولعله الى هذا الحد انما يتسنى له هذه المعارفة احيانا ثم
يتدرج الى ان يكون له متى شاء التفسير يقال يتسنى كالعقد فتسنى اي حلها فالحلت والمعنى
ظاهر اشارة ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيته بل كلما لاحظ شيئا
لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته للاعتبار فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر
حوله للغافلون التفسير قال المحققون من اصحاب هذه الطريقة ما راينا شيئا الا ورأينا
الله بعده فاذا ترقوا قليلا قالوا ما راينا شيئا الا ورأينا الله معه ثم ترقوا فقالوا ما راينا
شيئا الا ورأينا الله قبله ثم ترقوا حتى ما راوا شيئا سوى الله وهذه الاشارة الغرض منها كمال
الدرجة الاولى من هذه الدرجات الخمس اشارة فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآة
مجلوة محاذى بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان
له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا التفسير جعل بحدود الاصطناع في
انه يصير قلبه كالمرآة المجلوة المحاذية بجانب القدس فينتقش فيه النقوش المطابعة اثر وله
بسبب تلك النقوش لذات عقلية ابدا ولكنه يكون في هذه الحالة ملتفتا الى نفسه مبتهجا بذا
لما بها من كمال السعادة الكاملة اشارة ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس
فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وهناك يحق الوصول
التفسير هذا المقام اخر مقامات السلوك الى الله تعالى واول مقامات الوصول التام الى الله
تعالى وهو الفناء عما سوى الله تعالى بالكلية والبقاء به تعالى بكليته وهناك يحق الوصول
تنبيه الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات
من حيث هي الذات وان كان بالحق تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص التفسير
اشتغال الزاهد بتنحية ما دون الحق عن سره الاشتغال بغير الله لان التنزه عن الغير لا
يصح الا بعد الشعور بذلك الغير والقصد الى ازالته وافنائه وكذلك الالتفات الى ما سوى الله
تعالى وايضا فاعتداد العابد بكون النفس الامارة مطيعة للنفس المطمئنة عجز اذ لولا الخوف
عن الغير لما حصل الاعتداد بطاعته واما الخلاص عارفا واصلا الى الله تعالى فان كان مبتهجا
بنفسه من حيث انها واصلة الى الله مستكملة بهذه السعادة فهذا تيه لان الغرض يكون النفس

تقرب من الله تعالى فرح بعين الله تعالى فيكون المعشوق الاول هو الكمال احوال نفسه واما الاستغال
بالحق والانقطاع عن كل ما عداه على ما هو اخر مقامات السلوك الى الله تعالى فهو الخلاص المطلق
اشارة العرفان مبتدئ من تفريق ونقض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات
المريدة بالصدق منتهي الى الواحد ثم وقوف التفسير لقد وفى المصنف في هذا الفصل حتى جمع في
هذه الالفاظ القليلة جميع مقامات السالكين الى الله تعالى واعلم ان السالكين الى الله تعالى
لا بد لهم اولا ان يتكلفوا الاعراض عن لذات الدنيا وشهواتها ولا يزالون في تكلفه وتكلف من ذلك
الى ان يزول عن قلبهم حبها والميل اليها وهو الدرجة الثانية الا ان منتهى سعيهم وبمشرة
الاولى الى محو ما سوى الله تعالى عن القلب ثم اذا خمد ولحقه الانس بالله تعالى وانسوا بالنظر
الى جمال الله تعالى وجلاله تركوا الالتفات الى صورة اللذات الدائرة بقولهم وقلوبهم وهذا
هو الدرجة الثالثة ثم لا يزال يستدل انفسهم بالرفيق الاعلى والكاس الاوفى الى ان يصير الالتذاذ
بما سوى الله تعالى مستحقرا عندهم في جنب تلك السعادات العالية الرفيعة فتلك اللذات التي كانت
متروكة من ذلك تصير مستحقرة مرفوضة وهذا هو الدرجة الرابعة فهذه درجات التخلية
وتسمى بلسان الفلاسفة درجات الرياضات ... في لسان محققي الصوفية التخلي بعوث الجلال واما
درجات الرياضات الخاصة المسماة عند المحققين بالترقي في مدارج الجمال فهي التحلي باخلاق الله
تعالى بقدر الطاقة البشرية والمنة الانسانية وذلك بان يصير الانسان بنفعا عطوفا رؤفا مشفقا
وهو مقام الجمع وقد انتهت كلمة العارفين على ان مقامات السالكين الى الله تعالى التحلي عن الفرق
والجمع اما الفرق فهو ما سوى الله تعالى واما الجمع مع الله تعالى الا ان النفس اذا صارت مشغولة بالكشاف صفات
الجلال ونعوت الكمال كانت في الفرق بوجه ما لان بنظره منتقل من شنبه وسلك الصفات وكمنه الكشاف
مانع من الاستغراق التام بحكي ان الحسين بن منصور لقي الخواص في البادية وسأله عما هو فقال ادوض نفسي
مقام التوكل فقال الحسين اذا استعمرت في الهوى كل شيء تصل الى الله تعالى واما الجمع التام فلا يزال
الوقوف عند باب الجلال الصمدي الحق حيث لا يبقى نظره الى نفسه ولا الى اشتغاله بالله تعالى بل الى الاستغراق
في الله تعالى فيكون هناك الكمال التام ولنرجع الى التفسير اما قوله العرفان مبتدئ من تفريق ونقض وترك ورفض
فاعلم ان هذه الالفاظ الاربعة على المراتب الاربعة التي فصلناها واما قوله ممعن في جمع هو جمع صفات
صفات الحق فاعلم ان قوله ممعن خبر عن العرفان كانه قال العرفان مبتدئ من كذا وممعن كذا في دائما
جمع صفات الحق فقد فسرناه واما الانتهاء الى الواحد الحق فقد عرف المراد منه تنبيه من اثر العرفان
للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف فقد خاض لجة الوصول وهناك درجات
المقال ليست اقل من درجات ما قبله اثرنا فيها الاختصار فانه لا تفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا تكشف

عنها غير الخيال ومن احب ان يعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين
الى العين دون السامعين للاثر التفسير لما ادعى فيما تقدم ان التبجح بزينة الذات من حيث الذات
وان كان بالحق تيه اعاد هذا الكلام هاهنا من معرض آخر وهو ان من كان مطلوبه من معرفة الله تعالى نفس
تلك المعرفة فقد قال بالثاني لانه مطلوبا بالذات سوى الله تعالى واما من كان مطلوبه من المعرفة المعروف
حتى انه لو امكنه وجدان المعروف لا بواسطة المعرفة لما كان يطلب المعرفة فهو قد خاض لجة الوصل
ووصل الى قعر البحر وساحل النجاة المطلوب واما قوله وهناك درجات ليست اقل من درجات ما قبله
فاعلم ان المحققين قالوا السفر سفران سفر الى الله تعالى وهو متناه لانه عبارة عن العبور على ما سوى الله
متناهيا كان العبور عليه متناهيا وسفر في الله تعالى وهو غير متناه لان نعوت جلاله وجماله غير متناهية
ومن الواصلين ... ترقى من بعضها الى البعض والشيخ انما تكلم فيما تقدم في منازل السفر الى الله تعالى ثم انه
نبه هاهنا على ان منازل السفر في الله تعالى اكثر مما تقدم واما قوله لا تفهمها الحديث ولا تشرحها
العبارة فالسبب ان الالفاظ لا توضع الا للمعاني المتصورة ولما لم تكن تلك الدرجات متصورة عند
اهل اللغة كيف يمكنهم وضع الاسماء بازائها وايضا فلو امكنهم ذلك لكن الانسان لا يخاطب بتلك الالفاظ الموضوعة
لتلك المعاني الا اذا حصلت عنده تلك المتصورات ومعلوم ان الجمهور لا يتصورون تلك المراتب فاذا كان كذلك
استحال وصول العبارة الى تفهيم تلك الدرجات فاذا كان كذلك فكل من احب ان يدركها فليجتهد ان يصير من
الواصلين الى العين دون السامعين للاثر تنبيه العارف هش بش بسام بجل الصغير من تواضعه مثل
ما يجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فانه يرى
فيه الحق وكيف لا يسوي والجميع عنده سواسية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل التفسير بجل اي من
اي خلوص يقال الجميع سواسية مثل ثمانية اشباه والمعنى ان العارف يكون هشا مع كل احد لانه هشا فلانه
عالم بالحق والفرح بالحق دائم بدوام المعلوم فلا جرم كان العارف هشا بشا سواء كانت الاحوال العاجلة موجبة
او للترح واما عموم كونه هشا فلانه لا ينظر الى ما سوى الله تعالى من حيث انه هو حتى يظهر للتفاوت
انما ينظر الى الكل من حيث انتسابها الى الله تعالى والكل سواسية في ذلك فلا جرم كان متواضعا مع الكل
... بالكل فكل ان يحصل من هذه الطائفة ... ان ... فيها
الا عن غرضه فقال ... لعلي ... وقال ... لا اصطاد
الكركي وهذا يدل على ان الاول كان بعد في مقام التصرف والصعود من الحلول الى الحالق وهو في
مقام الرضى والنزول من الحالق الى الخلق تنبيه العارف له احوال لا يحتمل فيها الهمس من الحفيف
فضلا عن سائر الشواغل الخالجة وهي في اوقات انزعاجه بسره الى الحق اذا تاح حجاب من نفسه او من
حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل بالحق عن كل شيء واما سعة للجانبين لسعة القوة

... ذلك عند الانصراف في لباس الكرامة فهو اهش خلق الله تعالى ببهجته التفسير الهمس الصوت
الخفي بصف الفرس خرير وكذا جفيف جناح الطاير ... يسيره ... والمعنى ان العارف وقت
لا يحتمل الاحساس بالامور الخارجية وتارة يحتمله اما الاول فذلك عند الذهاب الى الله تعالى
لان الحاسة تتغير وان قل تشويشه وبعدت عن الغرض فيهم ... رعشته في ذلك الغرض فيكون
نفوره عن كل ما يصده ويقطع واما الثاني فعند الوصول الى الله تعالى ثم للنفوس في غاية القوة فيكون
وانه بالحواس اسعة لها فلا يمكن الالتفات الى الجانب السفلي مانعا لها عن الاشتغال بالجانب العلوي الى
هذه النفس عند الاتصال بالمبادي العالية تقوى وتسبط وتحصل لها ... الهيولى ... لا من
كمال البدن صحته ... قوى ولقد ... هذه النفس تقوى عند هذا الاتصال تنبيه
العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة فانه مستبصر
بسر الله في القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير واذا جسم المعروف فربما غار عليه من
غير اهله التفسير في الحديث من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه اي يهمه بحسب من الشيء
اي تحسس خبره وحمل الاخبار وتحسسها اي تجسست عنها استهوله الشيطان اي استهامه جسيم الشيء
اي عظم عمره كذلك من التعيين والمعنى ان العارف لا يكون له همة في البحث عن احوال الخلق ولا يغضب
عند مشاهدة المنكر لعلمه بسر الله تعالى في القدر ولكن يعتريه الرحمة ولذلك فانه اذا امر
بالمعروف كان ذلك بالرفق واللطف لا بالخشونة والعنف اذا عظم المعروف لغير اهله فربما
غار عليه لا بالحسد كقوله ... لا ينبغي لاحد من بعدي تنبيه العارف شجاع وكيف
لا وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر
من ان تجرحها زلة بشر ونسا للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق التفسير هذا الفصل ...
على ذكر صفات اربع للعارفين اثنتان الاوليان منها الصفتان والاخريان سلبيتان اما الصفتان
الاضافيتان فالاولى كونه شجاعا وكيف لا والشجاعة فضيلة مطلوبة لذاتها انما المانع عنها حب الحياة
والعارف بمعزل عن تقية الموت والثانية كونه جوادا وكيف لا والجود فضيلة مطلوبة لذاتها انما
المانع عنها حب المال والعارف بمعزل عن حب الباطل اذ كل شيء ما خلا الله باطل واما السلبيتان فالاولى
كونه صفاحا لان نفسه لقوي واشرف من ان ينفعل من ايلاج شيء والاستعمال بالانتقام جليل والثانية
كونه نسا للاحقاد وكيف لا والاستغراق التام في محبة الله تعالى يزيل عن قلبه كل ما عداه
تنبيه العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حكم ما يختلف عندهم من دواعي
العبر فربما استوى عند العارف القشف والترف بل ربما اثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر
بل ربما اثر التفل وذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما صغى الى الزينة ...

حتى يغلبه وكون الخليع والمسقط وذلك عند تعبير حاله عادة من صحبة الاحوال اللطيفة
ويلذ اليها في كل شي لانه مزيد حظوه من العناية الاولى والقرب الى ان يكون من وصل ما عكف عليه هوا
وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في عارف بحسب وقتين الشيخ قال صاحب الصحاح
[illegible] اذا انتجع الشمس [illegible] النغمة اي [illegible] عيشه كل شي
[illegible] من النغمة [illegible] الحظ والمعنى ان العارف قد يكون بحيث يستوي
عنده الجيد والردي من احوال العاجلة وذلك عند ما يكون ملاحظا بالاستحقار ما سوى الله تعالى
وقد يكون بحيث يميل من كل شي الى احسنه وذلك [illegible] ان الاحسن عناية الله تعالى به
[illegible] من حيث انه يحظى في ذلك باخلاق الله تعالى وثانيهما ان العارف اذا استنار
بالجمال الالهي على الحقيقة ثم رجع الى عالم الحس فكلما كان احسن كان الى تلك العقليات انسب فكان يحبو من هذا
الوجه واعلم ان صدق الاحوال قد يختلف بحسب عارفين وقد يختلف في عارف واحد بحسب وقتين الشيخ
العارف [illegible] اليه تعقل عن كل شي فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف انما يكون
لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح خطيئته ان لم يعقل التكليف الشيخ [illegible]
ولمن اجترح خطيئته ان لم يعقل التكليف

اشارة جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه
هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه وكل ميسر
لما خلق له الشيخ [illegible] الدليل اقتضى [illegible] المستأهلين [illegible] الطريقة قليلون [illegible]
المباحث التي [illegible] الفن ضحكة للمغفل وان كانت عبرة للمحصل [illegible]
[illegible] لا نقصان هذا الامر ونعم ما قال ارسطاطاليس حيث قال من
اراد الشروع في هذه الصناعة فليستحدث لنفسه فطرة اخرى [illegible] النمط
العاشر في اسرار الآيات قال رضي الله عنه الغرض من هذا النمط ذكر اسباب خوارق العادات في امور
ا في سبب التمكن من ترك الغذاء مدة مديدة ب في سبب التمكن من الافعال الشاقة ج في
سبب التمكن من الاخبار عن الغيوب د في سبب التصرف في العناصر المسألة الاولى
في سبب التمكن من ترك الغذاء مدة مديدة اربعة فصول اشارة اذا بلغك ان عارفا امسك عن
القوت المرزوء له مدة [illegible] فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة [illegible]
[illegible] المرزوء اي المنقوص قال صاحب الصحاح ما رزأته ماله اي ما نقصته [illegible]

[illegible] صاحب الصحاح تقال اذا سالت فاسجح اي سهل الفاظك [illegible] ان العارف [illegible] لم يكن
[illegible] منقوصا فاذا اصل انه امسك ايضا عن ذلك القدر المنقوص مدة فلا تستبعد ذلك لان لذلك
اسبابا معلومة مشهورة في الطبيعيات تنبيه [illegible] القوى الطبيعية التي فينا اذا اشتغلت
عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الرديه انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل
[illegible] عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالة بل [illegible] هلك [illegible]
[illegible] الحيوة التفسير [illegible] هذا الفصل ذكر مثال [illegible] المسألة للاستعداد
فان الانسان قد يبقى في المرض الحاد مدة [illegible] من غير تناول الغذاء واذا عقل هنالك المعقل
[illegible] في هذه المسألة لا نفعال [illegible] ان الحرارة الغريزية مشغولة بتحليل الاخلاط
[illegible] لتحليل الرطوبات الفاسدة لا يمنع من ما شرها اي تحليل الرطوبات الصالحة لان
الرطوبات البدنية قابلة للتحليل في الجملة والحرارة محللة [illegible] الغريبة مما تعين الحرارة الغريزية
على التحليل فان الحرارة الغريزية اولى بالحفظ والغريبة اولى بالتحليل فاذا كان كذلك
[illegible] الحرارة الغريزية اولى بان تحلل [illegible] الحرارة الغريبة معها [illegible]
المذكور [illegible] تسابقه الى النفس [illegible] الى
قوى بدنية كما قد تصعد من الهيئات [illegible] الى القوى البدنية [illegible] النفس
[illegible] تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت مواتية
التفسير [illegible] عن دفع الاستعداد بالمثال المذكور شرع الان في ذكر السبب على سبيل الجملة بناء
على الاصول الممهدة في النمط الثالث فانه [illegible] انه ربما [illegible] اولا في النفس ثم [illegible] القوى
البدنية وربما كانت بالعكس تحصل صفة في القوى البدنية ثم صعدت الى النفس واذا كان كذلك فلا
امتناع في ان يكون استغراق نفس العارف في محبة الله تعالى [illegible] عن العلائق الجسمانية الكلية
[illegible] تنزل منها الى القوة الطبيعية هيات مناسبة لتلك الهيات حتى [illegible] تحليل
[illegible] الاصلية فلا يحصل الجوع وكيف [illegible] ذلك ونحن نعلم ان الخوف الشديد ربما اوجب سقوط
الشهوة وفساد الهضم [illegible] افعال القوى الطبيعية فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز هاهنا ان يكون
[illegible] اولى [illegible] النفس مستكملة فلا استبعاد [illegible] على حفظ
المزاج عن التحليل وهذا الفصل [illegible] قوله علم [illegible] اشارة
اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في [illegible] اليها [illegible]
[illegible] واذا اشتد الجذب [illegible] الاشتغال عن الجهة المولى عنها [illegible]
لافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع

حالة المرض كيف [illegible] والمرض الحاد لا يعري عن التحليل للحرارة وان لم يكن [illegible] الطبيعة
ومع ذلك ففي المرض مضاد مسقط للقوة لا يوجد له في حال الانجذاب المذكور [illegible]
للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقدان تحليل مثل سوء المزاج [illegible]
المرض المضاد للقوة وله معنى ثالث وهو السكون البدني من حاله [illegible] كالبدن في ذلك [illegible]
[illegible] العارف اولى بالحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك مضادا لمذهب الطبيعة التفسير
لما ذكر السبب الاجمالي شرع الآن في ذكر السبب التفصيلي وقد عرفت النفس المطمئنة فنقول [illegible]
اذا راضت القوى البدنية صارت القوى البدنية موافقة لها منجذبة خلفها [illegible]
الى جهة الموافقة او لم تجذب اذا اشتد الجذب [illegible] انجذبت هذه القوى البدنية
الى متابعة النفس الناطقة لم تفرغ لافعالها فلا جرم [illegible] هذه الاحوال الطبيعية في حق العارف
ومثاله ما ذكرناه من حال المرض بل الامر هاهنا اولى [illegible] اوجه [illegible]
المرض الحاد حرارة غريبة محللة وهي غير حاصلة هاهنا وثانيها ان القوة الطبيعية [illegible]
[illegible] ضعفه بسبب مجاورة الاخلاط الفاسدة وليس الامر هاهنا كذلك [illegible]
في المرض الحاد [illegible] وهي محللة وليس الامر هاهنا كذلك [illegible]
فنقول اذا [illegible] الحيوة والقوة والصحة محفوظة [illegible] مع وجود هذه الاسباب المضعفة [illegible]
[illegible] في العارف محفوظ مع عدم هذه الاسباب [illegible] في هذا التقرير [illegible] الكتاب [illegible]
[illegible] الحرارة الغريزية والقوة الهاضمة في الطبخ والتحليل اما ان يكون بالاختيار او [illegible]
والاول باطل [illegible] والا لكان [illegible] الامساك [illegible] باختياره والثاني [illegible]
لانه اذا كان تاثير الحرارة في تحليل الرطوبات [illegible] استحال ان لا يحصل [illegible]
وحينئذ [illegible] من حدوث [illegible] الانجذاب [illegible]
[illegible] لان الحرارة الغريزية تخالفه بالنوع والماهية الحرارة الغريبة واذا كان كذلك
فلم لا يجوز ان يقال الحرارة الغريزية توجب [illegible] تحليل الرطوبات [illegible] النفس حالة
مستغرقة [illegible] عليها مثل الخوف الشديد والفرح الشديد [illegible]
كان [illegible] مستبعدا ان يكون استغراق نفوس اولياء الله تعالى في محبته مانعا
للحرارة البدنية عن التحليل واعلم ان ليس الغرض من هذا المطالب ان نقطع [illegible] هذه
الاسباب بل ان نبطل قطع المنكر بامتناعها وفيما ذكرنا [illegible] قد حصل هذا المطلوب
المسألة الثانية في سبب التمكن من الافعال الشاقة فصلان اشارة اذا بلغك ان
عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة تخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار
فلقد

[illegible] سبيله سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة وهذا الفصل غني عن التفسير تنبيه
[illegible] الانسان قد [illegible] عند الحال من احواله حد من المنة محصورا لمستهي فيما [illegible] حركة
لنفسه هيئة [illegible] عن ذلك المستهى حتى يعجز عن عشر ما كان [illegible]
[illegible] خوف او حزن او يعرض لنفسه هيئة فتضاعف [illegible] حتى يستقل [illegible]
كما يعرض له في الغضب او المنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وللفرح المطرب
[illegible] للعارف عزة كما يعرض عند الفرح فاولى القوة التي له سلاطة وعشية [illegible]
عند المنافسة واستعلاء [illegible] حمية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عن طرب او غضب [illegible]
[illegible] الخوف [illegible] القوى واصل الرحمة التفسير [illegible]
[illegible] للسلاطة [illegible] المقصود فنقول [illegible] من الناس [illegible]
من القوة ثم قد يعرض له ما [illegible] تلك القوة [illegible] حتى انه ربما يعجز عن عشر [illegible]
[illegible] الخوف او الحزن وقد يعرض له ما [illegible] القوة اقوى مما كانت حتى يستقل في ملك
[illegible] الاضعاف [illegible] وذلك كالغضب والمنافسة والانتشاء المعتدل والفرح
[illegible] واذا راينا [illegible] الحاصل من القوة عند الاعتدال مما يختلف حاله
[illegible] والضعف [illegible] الاحوال النفسانية فلا عجب لو صار الامر في حق العارف كذلك اذا كان
[illegible] له [illegible] عند الفرح او [illegible] القوة سلاطة وان عشية [illegible] كما عند المنافسة او [illegible]
[illegible] حمية ثم يكون [illegible] اعظم مما يحصل عند الطرب والغضب لان ذلك [illegible] للحق [illegible] القوى
[illegible] الرحمة وحاصل الكلام انا لما راينا القوة مختلفة بالشدة والضعف بسبب اختلاف
الاحوال النفسانية فلا استحالة في ان يكون للعارف حالة نفسانية [illegible] سببا [illegible]
[illegible] للعادة وهذا الكلام هاهنا [illegible] في اثبات القوة [illegible]
لما راينا احوال الناس مختلفة في الفهم فمنهم من كان متوسطا ومنهم من [illegible] الوسط ومنهم من هو
دون الوسط [illegible] جانب النقصان منتهيا الى من لا يفهم الشي الا قليلا فلا يستبعد له
[illegible] في الكمال الحدسي يفهم اكثر الاشياء في اسرع وقت فكذلك هاهنا لما راينا القوى
مختلفة بالشدة والضعف فلا يستبعد لو وصلت في طرف الزيادة الى حد خارق للعادة
المسألة الثالثة في سبب التمكن من الاخبار عن الغيوب سبعة عشر فصلا اشارة
اذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب فاصاب متقدما ببشرى او نذير فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان
به فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة وهذا الفصل غني عن التفسير اشارة
[illegible] التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب [illegible] في حال المنام

فلا مانع من ان يقع مثل ذلك الشي في حال اليقظه الا ان الذي ذكره [illegible] سبيل ولا تعاب [illegible]
التجربه فالتعاون والتسامع يشهدان بها وليس احد من الناس الا وقد جرب في ذلك في
المعتمه [illegible] الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نايم قوى التخيل والذكر واما القياس فا[illegible]
من مهمات المقاصد [illegible] الغرض من هذا الفصل بيان امكان الاخبار عن الغيب على سبيل الاجمال
وتقرير ان معرفه المغيبات في النوم ممكنه وجب ان تكون في اليقظه ايضا ممكنه اما [illegible]
الاولى فالتجربه والتسامع اما التجربه فهو ان [illegible] الانسان الا وقد شاهد في المنام ثم وقع
صريح ذلك الرويا او تعبيره وذلك يدل على ما قلناه واما التسامع فهو ان من لم [illegible]
انه قد سمع بالتواتر حصول هذا الامر لجمع عظيم من الموجودين في الوقت والماضين واما [illegible]
الثانيه فهو انه لما صح ذلك في حال النوم لم يمكن القطع على استحالته حالة اليقظه بل [illegible]
[illegible] وقوع ذلك في النوم انكار استبعادهم عن حصول هذا المعنى حال النوم اشد [illegible]
عنه حالة اليقظه فانه لو قيل لواحد ان جمعا من الاذكيا مع كمال عقولهم [illegible]
[illegible] وانظارهم [illegible] لتحصيل معرفه بعد المغيبات [illegible]
واحد منهم صار كالميت حركته وادراكه وعرف [illegible] الغيب [illegible]
من عجز عنه القوى الكامل فالناقص الضعيف اولى بالعجز عنه ولكن وقوع هذا الامر [illegible]
حال النوم مما ازال الاستبعاد والعادة [illegible] بما قررنا ان حصول معرفه المغيبات [illegible]
النوم فبان يكون ممكنا حاله اليقظه اولى واعلم انه لا يستدل بصحه احدى الحالتين على [illegible]
بصحته في الاخرى بل على دفع استبعاد المنكر بحصول الراي الى خلو الاخرى [illegible]
قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشه في العالم العقلي نقشا على وجه كلي ثم قد [illegible] ان الاجرام
السماويه لها نفوس [illegible] ادراكات جزئيه وارادات جزئيه تصدر عن راي جزئي ولا مانع لها [illegible]
اللوازم الجزئيه لحركاتها الجزئيه من الكائنات عنها في العالم العنصري [illegible]
من المطلع مستورا الا على الراسخين في الحكمه المتعاليه [illegible] العقول [illegible]
[illegible] ناطقه غير منطبعه في موادها [illegible] علاقه ما كما لنفوسنا مع ابداننا [illegible]
العلاقه كمالا ملحقا صار للاجسام السماويه زيادة معنى ذلك [illegible] راي جزئي [illegible]
لكنها [illegible] ان الجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئه كليه وفي العالم النفساني نقشا [illegible]
هيئه جزئيه شاعره بالوقت وللنقصان معا [illegible] لما ذكر [illegible] الاجمالي [illegible]
[illegible] على سبيل التفصيل [illegible] ان العقول [illegible]
[illegible] الجزئيات [illegible] العقول [illegible] وجه كلي [illegible]

[illegible] النفوس الناطقه لا يمتنع عليها استفادة العلم بالجزئيات من تلك العقول والنفوس المدركه
[illegible] التي يشتمل عليها هذا الفصل واعلم انا قد دللنا على ان العقول المجرده عالمه بجميع الجزئيات على
وجه كلي لان الجزئيات [illegible] اليها في سلسلة الحاجه والعلم بالعله يوجب العلم بالمعلول ودللنا
ايضا على ان للافلاك نفوسا [illegible] جسمانيه [illegible] للجزئيات ودللنا ان حوادث هذا العالم
[illegible] الى الحركات الفلكيه ودللنا على ان العله القريبه لتلك الحركات هي النفس [illegible]
[illegible] العلم بالعله يوجب العلم بالمعلول فلزم من مجموع هذه المقدمات كون النفس الفلكيه عالمه
بجميع الحاصل في هذا العالم من الجزئيات [illegible] تقرير [illegible]
[illegible] للفلك مع العقل المفارق والنفس الجسمانيه [illegible] هو النفس الناطقه [illegible]
[illegible] ولا جسماني في ذاته ولكن له علاقه مع الفلك [illegible] تلك العلاقه [illegible] كمالات
[illegible] كان النفس الناطقه التي لنا [illegible] جسما ولا جسمانيه [illegible]
[illegible] تقدر على اكتساب الكمالات العقليه وقد [illegible] هذا المعنى في النمط الثالث
[illegible] على هذا التقدير [illegible] الجزئيات التي تحدث في هذا العالم [illegible] المفارق
[illegible] الناطقه والنفس الجسمانيه [illegible] اما قوله وقد علمت فيما سلف ان الجزئيات
[illegible] في العالم العقلي [illegible] كليا [illegible] الجزئيات معلومه [illegible] علما كليا [illegible]
[illegible] ان الاجسام السماويه الى قوله في العالم العنصري فالمراد منه ان الافلاك لها نفوس جسمانيه
ادراكات جزئيه [illegible] صادره عن تلك الارادات الجزئيه عالمه بجميع اللوازم الجزئيه [illegible]
[illegible] الجزئيه في هذا العالم العنصري واما قوله بل ان [illegible] مستورا
[illegible] حقا صار للاجسام السماويه زيادة معنى في ذلك وقوله مستورا [illegible] على الحال
[illegible] حال كونه مستورا الا على الراسخين [illegible]
[illegible] واما قوله [illegible] فاعلم ان المراد [illegible] الافلاك
[illegible] له نفس ناطقه [illegible] زيادة معنى في ذلك [illegible]
[illegible] للكليات [illegible] للنفس الناطقه [illegible]
[illegible] الحركات الفلكيه صادره عن مجموع [illegible] الراي الكلي [illegible] النفس الناطقه [illegible]
[illegible] النفس الفلكيه الجسمانيه [illegible] الحركات [illegible] الافعال [illegible]
[illegible] التخيل [illegible]
[illegible] للجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئه كليه في العالم النفساني نقشا على هيئه جزئيه [illegible]
[illegible] المراد ان الجزئيات التي في العالمين [illegible] للعقول على وجه كلي وللنفوس الجسمانيه على الوجه الجزئي

الذي يحصل فيه الشعور بالوقت اي يعلم انه الان حاضر او غير حاضر واما قوله فالنقصان معا
فاعلم انه لما بين ان هذه الجزئيات معلومه للعقول والنفوس وكان [illegible] الجاهل [illegible]
لا يدرك هذه الجزئيات الا عند حصولها واما العقول فان علمها [illegible] الجزئيات حاصل ابدا [illegible]
[illegible] هذا الوهم بقوله والنقصان معا يعني ان علم العقول بهذه الجزئيات كما انه حاصل ابدا كذلك علم
النفوس حاصل ابدا لانها عالمه بهذه الجزئيات [illegible] عالمه بها [illegible] عالمه بهذه الجزئيات
ابدا [illegible] مع [illegible] لا يجتمعان على الاخر وانما يحتاج الى ذلك [illegible]
ان عقول النفوس الناطقه يمكنها الاتصال بتلك المبادي العالمه بجميع هذه الجزئيات [illegible]
[illegible] العلوم حتى يدرك ما سيقع قبل وقوعه [illegible] الاخبار عن الغيوب
[illegible] وللنفس ان تنتقش [illegible] العالم [illegible] وزوال الحايل وقد علمت [illegible]
[illegible] ان يكون بعض الغيب [illegible] من عالمه [illegible] النفس [illegible]
المقدمه الثانيه وهي ان نفسنا الناطقه يمكنها من استفادة العلوم من تلك المبادي [illegible]
المقدمه في هذا الفصل على سبيل الاجمال [illegible] وبعد ذلك [illegible] على سبيل التفصيل واما [illegible]
الاجمالي فهو ان النفس الناطقه [illegible] من الاتصال بتلك المبادي لتستفيد العلوم منها واذا كان
الاتصال بها ممكنا واستفادة العلوم [illegible] حاصل كانت هذه الاستفادة ممكنه وكان
الاطلاع على الغيب ممكنا [illegible] القوى النفسانيه متجاذبه متنازعه فاذا هاج الغضب
[illegible] النفس عن الشهوه وبالعكس واذا تجرد الباطن [illegible] عن الحس الظاهر [illegible]
وبالعكس واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر [illegible] فانبث [illegible]
[illegible] الى آلته [illegible] النفس [illegible] الهويه [illegible]
اعمالها التي لها بالاستبداد واذا استمكنت النفس عن [illegible] الحس الباطن [illegible]
[illegible] الحواس الظاهره [illegible] النفس [illegible]
[illegible] النفس الناطقه من الاتصال [illegible] واعلم ان [illegible]
ذلك [illegible] المقدمات بما ذكره في هذا الفصل [illegible] ان القوى النفسانيه متجاذبه
متنازعه فالنفس حال استعمالها [illegible] القوه الغضبيه لا يمكنها [illegible] الى القوه الشهوانيه
وبالعكس [illegible] الحس الباطن [illegible] الحس الظاهر لم يمكن العقل من استعمال [illegible] الباطن [illegible]
القوه المفكره [illegible] العقل [illegible] وايضا فاشتغال النفس [illegible]
[illegible] سائر القوى [illegible] البدن الى فعل قوي صادر عن القوى الجسمانيه [illegible]
النفس [illegible] استعمال [illegible] افعالها التي لها بالاستبداد [illegible] لكل قوه [illegible]

مشاهدة [illegible] اعلم ان هذه الاشيا ليست مما [illegible] القول بها والشهاده لها انها هي طنون [illegible]
[illegible] من امور عقليه فقط وان كان ذلك امر ا[illegible] لكنها [illegible]
ومن السعادات المتفقه [illegible] ان يعرض لهم هذه الاحوال في انفسهم او شاهدوها
مرارا متواليه في غيرهم حتى يكون ذلك تجربه في اثبات امر عجيب [illegible] ذلك [illegible] وداعيا الى طلب
سببه فاذا اصح [illegible] واطمان النفس الى وجود تلك الاسباب وضع الوهم فلم يعارض العقل
فيما يرى [illegible] وذلك من [illegible] الفوايد واعظم المهمات ثم اني لو اقتصصت جزئيات هذا الباب مما
شاهدناه وفيما حكاه لنا من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجمله هان عليه [illegible]
[illegible] التفصيل هذه للفصول [illegible] عنيه عن الشرح وللمفسرين [illegible] المسايل الرابعه
[illegible] خوارق العادات [illegible] الكتاب [illegible] ولعلك قد تبلغك عن العارفين اخبار تكاد تاتي
[illegible] العاده [illegible] ذلك [illegible] استسقى للناس فسقوا واستسقى لهم
فسقوا او دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا او هلكوا بوجه اخر او دعا لهم فصرف عنهم الوبا والموتان
والسيل والطوفان او خشع لبعضهم سبع او لم ينفر عنه طاير او مثل ذلك مما لا ياخذ في طريق الممتنع
[illegible] فلا تعجل فان لامثال هذه اسبابا في اسرار الطبيعه وربما اتى لي ان اقص بعضها
[illegible] المفسرين عن هذا الفصل امور كثيره من خوارق العادات ولكنها باسرها متعلقه
[illegible] العالم العنصري وذكر ان لها اسبابا معلومه ولم يذكر البته شيئا يتعلق
بالاجرام الفلكيه فان التصرف فيها بالعكس عن محادتها [illegible] محال [illegible]
[illegible] قد [illegible] ان النفس الناطقه ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع
بل ضربا من علاقه [illegible] وعلمت ان يمكن هيئة العقد [illegible] وما تتبعه قد تتادى الى البدن مع
مباينتها لها بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع معروض [illegible] ينفعل [illegible] بالانفعال
ووهم مثله والجذع على [illegible] فلا يستبعد ان يكون لبعض النفوس ملكه [illegible]
[illegible] وتكون لقوتها [illegible] العالم [illegible] مراجه [illegible]
[illegible] هذه [illegible] لا سيما في جرم صار اولى به لمناسبه تخصه [illegible] لا سيما
وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فلا يستنكر ان يكون لبعض النفوس
هذه القوه حتى تفعل في اجرام [illegible] عنها انفعال [illegible] ولا يستنكر ان يتعدى عن قواها
البدنيه التي لها [illegible] شهوة او غضبا او خوفا من غيرها [illegible] هذا [illegible]
[illegible] لما [illegible] ان النفس الناطقه ليست جسمانيه ولا جسمانيه [illegible] ذلك [illegible]
ان [illegible] النفسانيه قد يكون مبادي لحدوث حوادث في الابدان مع كون النفوس [illegible]

بامور اولها ان الانسان قد يمكنه المشي على خشبة موضوعة على الارض ولو وضعت تلك الخشبة على طرفين جدار لما امكن من المشي عليها وما ذاك الا لان توهم السقوط يوجب السقوط وثانيها

ان المزاج للناس يتغير بحسب تغير احوالهم النفسانية من الغضب والحزن والخوف والفرح وذلك معلوم بالضرورة وثالثها ان التوهم الشديد للمرض او الصحة ربما اوجب ذلك وهذا معلوم

بالاختيار والاستقراء ورابعها انا نعلم ان كل مسخن ليس بحار فان الحركة تسخن وهي غير حارة وكل

مبرد بارد فان القوة التي في الافيون تبرد فوق ما يبرد الماء مع ان الافيون مركب والماء بسيط

وقوة الكيفية في البسيط اقوى منها في المركب اذا ثبت ذلك فلا يستبعد ان يكون لبعض النفوس

خاصية لاجلها يتمكن من التصرف في عناصر هذا العالم ويكون تلك النفوس الكلية جميع هذا

العالم كنفسنا بالنسبة الى بدننا ولا نستبعد ايضا ان يتعدى تاثير تلك النفس الى سائر

النفوس حتى يصير سائر النفوس كالمنفعلة عنها بقوة على مثال ذلك التصرف او ما يقرب

منه واذا ثبت ان هذا المعنى محتمل في جوهر النفس فاذا انضمت الرياضات اليه اعني كسر

قوى الشهوة والغضب فلا اشكال انها تصير حينئذ اقوى هذا حاصل هذا الفصل ولقائل

ان يقول هذه الوجوه التي ذكرتموها لا تفيد القطع بصحة وجود هذه النفس التي ذكرتموها

لانه ليس اذا كان توهم السقوط موجبا له وتوهم الصحة والمرض قد يكون موجبا لهما وسائر

الانفعالات النفسانية موجبة انواعا مخصوصة من تغيرات المزاج لزم من ذلك القطع بوجود

نفس ناطقة تقوى على التصرف في كلية العالم العنصري لان النفس الناطقة مخالفة

بالماهية لهذه القوى الاخر ولا يلزم من ثبوت حكم لشيء حكم اقوى واجل من ذلك الحكم لشيء اخر

مخالف لذلك الشيء الاول ولئن قلتم ليس غرضنا من هذه الوجوه اقامة البرهان على القطع

بصحة وجود هذه النفس بل ازالة الاستبعاد وبيان انه ليس في العقل ما يمنعه قلنا فاذن

يرجع حاصل ما ذكرتموه ههنا الى انه لا دليل على صحته ولا على امتناعه وذلك يوجب

لا القطع بالصحة وايضا فقد يتمم هذه المسئلة على اثبات النفس الناطقة وليس الامر كذلك

لان التوهم الموجب للسقوط قوة جسمانية والتبدلات التي لاجلها تختلف حال المزاج في

الغضب والفرح والغم جسمانية واذا كان الامر كذلك فالاستدلال بكون هذه القوى الجسمانية

موجبة لهذه التغيرات على تجويز ان يكون للبدن المخصوص خاصية معينة لاجلها يتمكن

الانسان من التصرف في هذا العالم اولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون في النفوس

الناطقة نفس تقوى على ذلك اللهم الا اذا ثبت دلالة مفصلة على ان النفس الناطقة ليست

جسما ولا جسمانية فعلمنا انه لا تعلق لاثبات هذا الاحتمال الذي ذكرتموه باثبات تجرد

تدل عليه بانها اذا استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها اشتغالا ما على ما شهدت عليه

فيكون من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب الى مظاهرة الطبيعة شاغل على ان النوم

اشبه بالمرض منه بالصحة واذا كان كذلك كانت القوة المتخيلة الباطنة قوية السلطان وجدت

الحس المشترك معطلا فلوحت النقوش المتخيلة مشاهدة فترى في المنام احوال في حكم المشاهدة

التفسير اعلم انه كيف ينبغي ان يكون الامر حتى يصير الصور الخيالية محسوسة وكان هذا

الامر مما يعرض للنوم اراد ان يبين حصول تلك الاشياء التي ذكرها في النوم واعلم انه لا شك ان النوم

مانع للحواس الظاهرة عن افعالها وقد يكون ايضا مانعا للنفس الناطقة عن افعالها وذلك اذا اشتغلت

النفس الناطقة باعانة القوة الهاضمة على هضم الغذاء ولانا قد دللنا على ان النفس متى اشتغلت

باعمالها فلو استعملت النفس باعمالها التي لها بالاستبداد عطلت الطبيعة بالهضم فكما كان ايضا

ضعيفا فلاجل ذلك كان من الصواب ان يكون للنفس انجذاب الى معاونة الطبيعة حال

اشتغال الطبيعة بالهضم وايضا فالنوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا عرفت ذلك فنقول ان

عند النوم حصل الفاعل لهذه الاشباح والقابل لها اما الفاعل فلان النفس مشغولة بتدبير البدن

واعانة القوة الهاضمة فلا تمنع تلك القوة المتخيلة فتكون القوة المتخيلة مستقلة متمكنة

متمكنة من التشبيح والتلويح كيف شاءت واذا ارادت من غير مانع واما القابل فلان لوح الحس المشترك

خال عن النقوش الواردة عليه من الحواس الظاهرة ومتى حصل القابل والفاعل بالكمال والتمام

حصل الفعل لا محالة فلاجرم ظهرت هذه الصور في المنام وصارت كالامور المشاهدة اشارة

واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها

ذلك عن الضبط الذي لها فضعف احد الضابطين التفسير اما في حال المرض فلسبب مشاهدة

الصور تحقق وهو ان النفس اشتغلت بها باصلاح البدن ضعفت عن تدبير المتخيلة فاستولت المتخيلة

وقويت على التشبيح ولاحت تلك الاشباح في لوح الحس المشترك تنبيه انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان

قوة انفعالها بالشواغل اقل وكان انفعالها بها عن الجانب الاخر فضلة اكثر واذا كانت شديدة القوة

كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في

مناسبها اقوى التفسير المقصود من هذا الفصل بيان امرين احدهما ان النفس اذا كانت قوية

على حفظ غير ما ادركته ولم تشتغل عنه الى ما تحاكيه واما اذا كانت ضعيفة ضعفت عن حفظ المدرك

فربما انتقلت من الشيء الى ما يحاكيه وتداركه من بعض الوجوه ثم من ذلك المحاكي الى ما يحاكيه وربما يجري

طول الانتقال من الشيء الى ما يحاكيه الى امر لا يناسب المدرك الاول بوجه من الوجوه هذا المعنى انما

يكون لاستيلاء القوة المتخيلة وضعف النفس عن ضبطها وتقييدها والثاني ان النفس اذا قويت

حال لم يكن استعمالها لتدبير البدن عائقا لها من اتصالها بالعالم العقلي واستفادتها منه ما لا تناله

فالنفس القوية يكون وافية بالجانبين اعني الجانب العقلي والجانب البدني ولا يكون اشتغالها باحد

الجانبين عائقا لها عن الالتفات الى الجانب الاخر ثم هذه النفس اذا كانت مع قوتها مرتاضة كان تحفظها

عن مضادات الرياضة وتصرفها فيما يناسب تلك الرياضات تنبيه واذا قلت الشواغل الحسية

وبقيت الشواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص منها عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيه نقش

من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن

التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى سكون ما

وفراغ فينجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على النفس نقش انزعج التخيل اليه وتلقاه

ايضا وذلك اما لمنبه من هذا الطاري وحركة التخيل بعد استراحته او وهنه فانه سريع الى

مثل هذا التنبيه واما لاستخدام النفس الناطقة له طبعا فانه معاون للنفس عند مثل هذه

السوانح واذا قبله التخيل حال يوحي هذه الشواغل عنها انتقش في لوح الحس المشترك التفسير

لما فرغ من بيان المقدمات شرع الان في المقصود وهو بيان سبب مشاهدة الصور حالة النوم والمرض

وحاصل الكلام فيه انه متى تمكنت النفس من الاتصال بالعقول عقلت امورا فركبت المتخيلة صورا

جزئية مناسبة لتلك المعقولات فانحدرت تلك الصور الى الحس المشترك فصارت حينئذ مشاهدة وقد

عرض للقوة المتخيلة ضعف اما بسبب مرض عرض لها او لتحلل الروح الذي هو آلتها بسبب كثرة

حركاتها واذا اشتغلت النفس الناطقة بتدبير البدن فاذا اشتغلت بانهاضها عن هذه القوة الى الدعة والسكون تحصل حينئذ للنفس الناطقة فلاجل

تشتغلها اتصال بالعالم العقلي تحصل فيها من هنالك شيء من النقوش العقلية والجلايا القدسية

وعند ذلك شرع القوة المتخيلة الى تشبيح ذلك المعنى الكلي في صورة جزئية وسبب هذا الانزعاج

امران احدهما ان هذه القوة يزول عنها الكلال والملال بسبب الاستراحة المستفادة وتعود

الى مقتضى جوهرها من التلويح والتشبيح والثاني ان النفس الناطقة تستخدمها وتستعين بها

في هذين الشيئين فتشرع القوة المتخيلة في تركيب صورة مناسبة لذلك المعنى الكلي النفساني واذا

انحدرت تلك الصورة الى لوح الحس المشترك صارت مشاهدة اشارة اذا كانت النفس قوية الجوهر

تسع للجوانب المتجاذبة فلم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الاثر الى

الذكر فوقف هنالك وربما استولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح الحس

المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صادة مثل ما يفعله

التوهم في المرضى والممرورين وهذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا منظورا اليه او هتافا او غير

ذلك وربما تمكن مثالا لا مثولا الهيئة له وكلاما محصل النظم وربما كان في اجل احوال الزينة التفسير

ذكر ان النفس تحصل عند النوم بالعقول فتعقل من هناك امورا ثم تركب المتخيلة صورا مناسبة لها ثم تحدر تلك

الصور الى الحس المشترك فقد يحصل مثل هذه الحالة في اليقظة اذا كانت النفس قوية وافية بتدبير الجانبين

واسعة لهما حتى ان الانسان حال اليقظة تتصل نفسه بالعقول فادركت من هناك امورا ثم ركبت

المتخيلة صورا مناسبة لتلك المعقولات ثم انحدرت تلك الصور الى لوح الحس المشاهد فصارت

مشاهدة محسوسة فيحصل حينئذ ايضا صورة وسماع كلام منظوم وان لم تكن لشيء من ذلك وجود

في الخارج اشارة ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية وهيئة مزاجية

سريعة التنقل من الشيء الى شبهه او الى ضده وبالجملة الى ما هو منه بسبب والتخصيص اسباب جزئية

لا محالة وان لم نحصلها نحن باعيانها ولو لم تكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين

في انتقالات الفكر مستنتجا الحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه وفي تذكر امور منسية وفي

مصالح اخرى ثم هذه القوة يرجعها كل سانح الى هذا الانتقال او تضبط وهذا الضبط اما لقوة

من معارضة النفس او لشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى تكون قبولها شديد الوضوح متمثل

وذلك صارف عن التلوح والتردد ضابط للخيال في موقف ما يلوح فيه بقوة كما يفعل الحس ايضا

ذلك التفسير لما بين السبب في مشاهدة الصور وسماع الاصوات التي لا وجود لها في الخارج

حالتي النوم واليقظة اراد ان يتكلم في اقسامها واحكامها فان منها ما يكون صوابا غنيا

عن التعبير والتاويل ومنها ما يحتاج اليهما ومنها ما يكون باطلا بالكلية فقدم لذلك

هذه المقدمة وهي ان من شان القوة المتخيلة الانتقال من المعنى الى ماله تعلق ما اما الى

شبهه واما الى ضده وسبب ذلك الانتقال تارة الى الشبه واخرى الى الضد وامور جزئية لا نقف

لنا عليها ثم بين ان الحكمة الالهية تقتضي ان يكون خلقة هذه القوة على هذا الوجه فانها لو لم

يكن كذلك لما انتفعنا بها عند التفكر لان التفكر لا يتم الا بالانتقالات من الامور الحاصلة

الى الامور المستحصلة ولما ثبت ان هذه القوة من شانها وعن شرفها هذه الانتقالات فهي لا تخلو عن

هذه الانتقالات الا اذا منعها مانع وما ذاك الا لاحد امرين احدهما استيلاء النفس الناطقة عليها فانها

تمنعها عن هذه الانتقالات وتقيدها والثاني ان تكون الصورة المنتقشة فيها قوية جلية فهي

لجلائها وقوتها تمنعها عن الانتقال عنها الى غيرها كما عرفت بما سبق ان من شان القوى الجسمانية

ان لا يكون لها شعور بالمدركات الضعيفة عند شعورها بالمدركات القوية اشارة

فالاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا

يبقى له اثر وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال ويخلى عن التصريح فلا

يضبطه الذكر وانما ينضبط انتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه

وان صبة الجاش فيوقعهم الصور ارتساما جليا ويكون النفس لها معاينة فيريهم في اليقظة اشباحا ويسمعهم
ولا مسوش الاشتغالات وليس انما يعرض لكثير ذلك في هذه الاحوال فقط بل وفيما سواها في اوقات
اعتدالها فربما انضبط وكرر في ذكره وربما انتقل عنه الى اشياء تخيله بسبب بينهما فيحتاج الى ان
تحلل بالعكس ويصير من السابح المضبوط الى السابح الذي يليه منتقلا عنه اليه وكذلك الى
آخر فربما انحصر ما انتقله من مهمه الاول وربما انقطع عنه وانما هو مما يحتاج من التحليل والتاويل
الى التعبير لما وقع عن سابق المقدمه رجع الامر الى المقصود وهو ان النفس اذا اتصلت
بالعقل الفعال افادته فالاثر الحاصل منها في النفس على اقسام الاول ان يكون ضعيفا جدا فلا
[illegible] الخيال الذكر ولا يبقى منه اثر فيهما والثاني ان يكون اقوى من ذلك فيحرك
الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال الثالث ان يكون قويا جدا [illegible] الصور في الخيال
ارتساما جليا تاما ثم [illegible] هذه الاحوال مختصة بحال النوم بل هي حاصلة ايضا عند اليقظة
فانك اذا تفكرت في امور فربما انضبط وكرر في ذكرك وربما انقلب عن مطلوبك الى امور اخرى شتى
فيحتاج في تذكر ذلك المطلوب الى ان تحلل بالعكس وفي تلك الحالة قد يرد [illegible] المطلوب
وقد لا يرد اليه اخرى تذنيب فما كان من الوحي [illegible] فيه الكلام مضبوطا في الذكر
حال اليقظة او النوم ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا صراحا او [illegible] الى تاويل وتعبير
وما كان [illegible] بطل [illegible] حكاياته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات
والعادات الوحي الى التاويل والحلم الى التعبير اشارة انه قد يستعين بعض الطبايع بافعال [illegible]
منها الحس حيرة وللخيال وقفة [illegible] القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد توجه الوهم الى
عرض تعينه فيتخصص بذلك [illegible] عن قوم من الترك انهم اذا فزعوا الى كاهنهم
[illegible] معرفة فزع هو الى شد [illegible] فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق
بما يخيل اليه والمستمعون يضبطون ما يلفظه حفظا حتى يبنوا عليه تدبيرا ومثل ما يشغل ان
يستطلع في هذا المعنى بتامل شيء شفاف [illegible] يرعش البصر بترجرجه او [illegible]
ومثل ما يشغل بتامل لطخ من سواد براق [illegible] او باشياء [illegible] تمور فان جميع ذلك مما
يشغل الحس بضرب من التحير وما يحرك الخيال تحريكا محيرا كانه اختيار لا طبع وفي حيرتهما [illegible]
عرضة [illegible] المذكورة واكثر ما يؤثر هذا فيمن طباعه الى الدهش اقرب وبقبول الاحاديث
المختلطة اجدر كالبله من الصبيان وربما اعان على ذلك الاسهاب في الكلام المختلط والايهام
مسير الحرف وكل ما فيه تحير وتدهيش واذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب [illegible]
الاتصال فتارة يكون لمحان الغيب [illegible] قوي وتارة يكون [illegible] خطاب من جني [illegible]

اعلان جم

ذا النفس اذا استخدمت الحواس الباطنة خارت الحواس الظاهرة اي ضعفت [illegible]
حال ما يكون مستغرقا في تخيل وتفكر بما يحضر عنده المحسوس القوي والمسموع القوي [illegible]
المشترك هو لوح النفس الذي اذا ارتسم فيه صار النفس في حكم المشاهد [illegible]
[illegible] صورته منتقشة في حس المشترك صار في حكم المشاهد دون المتوهم والمتصور [illegible]
[illegible] الامر النازل خطا مستقيما والقاسر النقطة الجوالة محيط الدائرة فاذا [illegible] الصورة في
الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال الارتسام فيه من المحسوس الخارج او
[illegible] مع بقاء المحسوس او زواله [illegible] للمقصود [illegible]
الحس المشترك فيما تقدم وهنا انه يحصل فيها صور الامور التي تحس بالحواس الخمسة وان هذه
المحسوسات متى ارتسمت فيه صارت محسوسة مشاهدة وان لم تكن في الخارج وبناء ذلك
[illegible] القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الجوالة دائرة واعلم ان الصور المرتسمة
في الحس المشترك التي لا احساس لها اربع درجات [illegible] صحيحا مشاهدة في ارتسامها فيه من
المحسوسات الخارجة وثانيها ان يبقى الاحساس بها مع بقاء المحسوسات في الخارج [illegible]
[illegible] الاحساس بها بعد زوال المحسوس الخارجي ورابعها حصول الاحساس بها وان لم يوجد المحسوس
في الخارج البتة واذا عرفت ذلك فيجوز [illegible] القطرة النازلة والنقطة الجوالة دال على الاقسام
الثلاثة الاول واما القسم الرابع فلا [illegible] دليل اخر [illegible] قد يشاهد من المرضى والممرورين
صور محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج ويكون انتقاشها اذن من [illegible]
باطن او سبب موثر في باطن والحس المشترك قد ينتقش ايضا من الصور الحاصلة في معادن التخيل
والتوهم كما كانت هي ايضا تنتقش في معادن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك [illegible]
[illegible] المتقابلة المتعاكسة [illegible] الاستدلال بالقطرة والنقطة لا يدل على ثبات
الحس المشترك بما لا وجود له في الخارج البتة وكانت هذه المقدمة لا بد من اثباتها في المطلوب الذي
[illegible] لا جسم [illegible] الاخرى [illegible] من المرضى والممرورين [illegible] مشاهدة
صور محسوسة مع انها لا يراها غيرهم فتلك الصور اما ان يكون معدومة او موجودة لا جائز ان يكون
لان العدم نفي محض والنفي المحض لا يكون مشاهدا فهي اذن موجودة فاما ان يكون في الخارج او لا
في الخارج والاول باطل والا لرآها كل من كان سليم الحس فهي اذن غير موجودة في الخارج واما ان يكون
موجودة في النفس الناطقة او في قوة جسمانية والاول باطل لان النفس الناطقة لا تدرك الجزئيات
[illegible] فيها صور الجسمانيات [illegible] في قوة جسمانية [illegible] المبصرات [illegible] القوة الباطنة
[illegible] الانسان [illegible] فلا [illegible] المدرك لا الموجود في [illegible]

[illegible] غير القوة الباصرة هي التي ادركت تلك الصور [illegible]
الحس المشترك قد [illegible] صور الا [illegible] في الخارج البتة واذا [illegible] الصور
[illegible] من الخارج [illegible] عليه من الدخل وذلك اذا كان في خزانة الخيال صور [illegible]
[illegible] الى الحس المشترك واعلم انه كما يجوز ان ترتسم الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة
[illegible] ثم ينتقل الى خزانة الخيال [illegible] المرايا المتقابلة [illegible]
[illegible] كما اذا توهم في الشيء الواحد [illegible] او المسموع [illegible] موجود في الخارج
[illegible] لكم عنها [illegible] ثم ان الصادر [illegible]
شاغل حسي خارج شغل الحس المشترك [illegible] من عين كما [illegible] الخيال [illegible]
[illegible] على الاعتدال [illegible]
[illegible] الاذعان له [illegible] التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش [illegible]
[illegible] لانها تابعة لا متبوعة واذا سكن احد الشاغلين [illegible] شاغل واحد [illegible]
[illegible] على الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة النفس [illegible]
ان الصور المرتسمة في التخيل [illegible] الحس حتى [illegible] مشاهدة محسوسة وان لم تكن موجودة
[illegible] كان القابل ان يقول [illegible] جميع الصور المختلفة محسوسة [illegible]
[illegible] في هذا الفصل [illegible]
[illegible] القابل الذي هو الحس المشترك فانه اذا كان مشغولا بالصور الواردة عليه من الحواس [illegible]
[illegible] الصور المخزونة في الخيال [illegible]
[illegible] الصور [illegible] من غير [illegible] فان كان الاول [illegible]
[illegible] الحواس [illegible] الصور [illegible] من الخيال والمتخيلة
[illegible] الاسباب [illegible] في البطن المقدم من الدماغ
[illegible] الى المقصود فنقول اما المانع [illegible] العقل
[illegible] القوة المفكرة [illegible] المفكرة مشغولة [illegible]
[illegible] الصور [illegible]
[illegible] الحس المشترك [illegible] المذكور [illegible]
[illegible] التخيل على الحس المشترك [illegible] للصور [illegible]
[illegible] النوم [illegible] الحس [illegible] النفس [illegible]
[illegible] الطبيعة [illegible] الطالب [illegible]

